C.G. Jung

OPERE COMPLETE
9/2

Aion
Contribuţii la simbolistica Sinelui

Traducere din germană de
Daniela Ştefănescu

3
TREI

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL
Magdalena Mărculescu

REDACTOR
Raluca Hurduc

MACHETAREA ŞI COPERTA SERIEI
Faber Studio

DIRECTOR PRODUCŢIE
Cristian Claudiu Coban

CORECTURĂ
Rodica Petcu

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.
Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Această ediție este bazată pe volumul 9/2 (*AION, Beiträge zur Symbolik des Selbst*), din C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Walter-Verlag, Solothurn și Düsseldorf, 1995, îngrijită de Lilly Jung-Merker și dr. phil. Elisabeth Rüf. Pentru textul lui Jung din această ediție:

Copyright © Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Walter Verlag,
Düsseldorf / Germany, 1995

© Editura Trei, 2005 — pentru prezenta ediție

O.P. 16, ghișeul 1, C.P. 490, București
Tel.: +4 021 300 60 90; Fax: +4 0732 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei. ro
www.edituratrei.ro

ISBN (print): 973-707-030-5
ISBN (PDF): 978-606-40-1603-4

CUPRINS

Cuvânt înainte 7
I Eul 10
II Umbra 16
III Syzygy: animus şi anima 20
IV Sinele 33
V Cristos, un simbol al Sinelui 48
VI Sub semnul peştilor 86
VII Profeţia lui Nostradamus 111
VIII Despre semnificaţia istorică a peştelui 119
IX Ambivalenţa simbolului peştelui 135
X Peştele în alchimie 145
1. Meduza 145
2. Peştele 158
3. Simbolul cathar al peştelui 168
XI Interpretarea alchimică a peştelui 177
XII Generalităţi cu privire la psihologia simbolisticii creştin-alchimice 198
XIII Simboluri gnostice ale Sinelui 210
XIV Structura şi dinamica Sinelui 254
XV Cuvânt de încheiere 303

Anexe 309
Bibliografie 311
Indice de nume 336
Indice de termeni 344

CUVÂNT ÎNAINTE

În acest volum public două lucrări, care, în ciuda deosebirilor de ordin intern şi extern, ţin una de alta, ambele tratând marea temă a acestei cărţi, şi anume ideea de eon (greceşte *Aiōn*). În timp ce contribuţia colaboratoarei mele, dr. phil. Marie-Louise von Franz, evocă prin analiza lui *Passio Perpetuae* trecerea psihologică a Antichităţii în creştinism, cercetarea mea se străduieşte să arunce o lumină, pe baza simbolurilor creştine, gnostice şi alchimice ale Sinelui, asupra transformării situaţiei psihice în cadrul „eonului creştin". Încă de la începuturile ei, tradiţia creştină este pătrunsă nu numai de ideea, de origine persano-iudaică, a limitării epocilor, ci şi de supoziţia unei inversări, într-un anume sens enantiodromice, a dominantelor. Mă refer astfel la dilema Crist–Anticrist. Probabil că cele mai multe speculaţii istorice despre cursurile evenimentelor şi determinările temporale sunt, după cum ne-o arată deja Apocalipsa, influenţate de când lumea de reprezentări astrologice. Este deci de la sine înţeles că ponderea consideraţiilor mele cade asupra simbolului peştelui, odată ce eonul Pisces a fost fenomenul sincronistic însoţitor al dezvoltării spirituale creştine de-a lungul a două milenii. În acest interval de timp figura lui *anthropos* („fiul omului") nu numai că a fost treptat amplificată din punct de vedere simbolic şi ca atare receptată psihologic, ci ea a adus şi prefaceri ale atitudinii oamenilor, anticipate deja de aşteptările lui Anticrist din documente. Acestea plasând fenomenul anticristic în Apocalipsă, suntem îndreptăţiţi să vorbim de un „eon creştin" despre care se presupune că se va încheia cu parusia. Se pare că aceste

expectative ar coincide cu reprezentarea astrologică a lunii mari a Peştilor.

Mobilul pentru intenţia mea de a aborda aceste probleme istorice l-a constituit faptul că imaginea arhetipală a entităţii, care apare atât de des în produsele inconştientului, îşi are predecesorii în istorie. Aceştia au fost identificaţi încă de timpuriu cu figura lui Cristos, aşa cum am dovedit pe larg, spre exemplu, în cartea mea *Psihologie şi alchimie (Psychologie und Alchemie)*. Mi s-a solicitat de atâtea ori cu insistenţă de către publicul meu cititor să dezbat relaţia dintre figura tradiţională a lui Cristos şi simbolurile naturale ale entităţii, adică ale Sinelui, încât m-am decis în cele din urmă să mă îndeletnicesc cu această sarcină. Având în vedere greutăţile neobişnuite ale unei astfel de întreprinderi, nu am luat uşor această hotărâre, căci va fi nevoie atât de o depăşire a tuturor impedimentelor şi o stăpânire a posibilităţilor de eroare ale unor cunoştinţe, cât şi de o circumspecţie pe care le am din păcate numai într-o măsură limitată. Sunt destul de sigur, ce-i drept, de observaţiile mele făcute asupra materialului experimental empiric, dar cred că realizez suficient de bine cutezanţa de a include în consideraţiile mele mărturia istoriei. Cred şi că ştiu ce responsabilitate îmi asum atunci când, continuând într-o oarecare măsură procesul istoric de receptare, adaug numeroaselor amplificări simbolice ale figurii lui Cristos o alta, psihologică, sau chiar — aşa cum ar putea să pară — când reduc simbolul lui Cristos la o imagine psihică a totalităţii. Însă îl rog pe cititorul meu să nu uite că nu emit profesiuni de credinţă şi nici nu compun scrieri cu tendinţă, ci reflectez cum am putea sesiza unele lucruri din perspectiva conştiinţei moderne; şi anume lucruri pe care le consider demne de a fi înţelese şi care se află în mod evident în pericolul de a fi înghiţite de hăul incomprehensiunii şi al uitării; în sfârşit, lucruri a căror înţelegere ar veni mult în ajutor dezorientării ce caracterizează concepţia noastră despre lume, printr-o limpezire a fundalurilor şi fundamentelor psihice. Esenţa acestei scrieri s-a cristalizat treptat pe parcursul multor ani în cadrul a nenumărate discuţii cu oameni de toate categoriile de vârstă şi cultură; cu oameni care riscau să piardă în confuzia şi dez-

rădăcinarea specifice societăţii noastre orice legătură cu sensul dezvoltării spirituale europene, fiind astfel ameninţaţi să decadă în acea stare de sugestibilitate ce constituie temei şi cauză pentru psihozele utopice de masă ale vremurilor noastre.

Eu scriu ca medic şi din responsabilitate medicală, şi nu ca partizan. Nu scriu nici ca erudit, căci altminteri m-aş adăposti cu înţelepciune îndărătul zidurilor sigure ale domeniului meu de specialitate şi nu m-aş apuca să ofer criticii motive de atac din cauza cunoştinţelor mele istorice insuficiente, periclitând astfel reputaţia mea ştiinţifică. Mi-am dat, ce-i drept, toată silinţa, atât cât mi-a îngăduit capacitatea de muncă diminuată de vârstă şi boală, să îmi prezint materialul documentar cât am putut de convingător şi să îmi sprijin verificarea rezultatelor pe indicarea surselor. Îndeplinirea intenţiei mele aproape că nu ar fi fost posibilă dacă munca istovitoare de bibliotecă nu mi-ar fi fost preluată în mare parte de doamna dr. phil. L. Frey-Rohn, domnişoara dr. phil. M.-L. von Franz şi domnişoara dr. phil. R. Schärf. Aş dori să le mulţumesc aici cu recunoştinţă tuturor pentru ajutorul lor plin de înţelegere. Datorez mulţumiri speciale doamnei Lena Hurwitz-Eisner pentru elaborarea minuţioasă a indicelui acestui volum, ca şi tuturor celor care mi-au fost alături, cu vorba şi cu fapta, la lecturarea critică a manuscrisului şi a corecturilor şi nu aş vrea să uit să menţionez meritele deosebite ale secretarei mele credincioaase, domnişoara Marie-Jeanne Schmid.

Mai, 1950 C.G. Jung

I
EUL

1 Preocuparea mea cu psihologia inconştientului m-a făcut să mă confrunt cu stări de fapt care necesită formularea unor noi concepte. Unul dintre ele este cel al *Sinelui*. Prin el se înţelege o dimensiune care nu o înlocuieşte pe cea desemnată până acum prin conceptul de *Eu*, ci mai degrabă îl cuprinde ca supraconcept pe acesta. Prin „Eu“ trebuie înţeles acel factor complex la care se referă toate conţinuturile conştiinţei. El constituie întru câtva centrul câmpului conştiinţei şi, în măsura în care acesta cuprinde personalitatea empirică, Eul este subiectul tuturor actelor personale ale conştiinţei. Relaţia unui conţinut psihic cu Eul reprezintă criteriul conştiinţei acestuia, deoarece niciun conţinut nu ar fi conştient dacă nu ar fi prezentat subiectului.

2 Cu această definiţie este descris şi delimitat mai întâi *perimetrul subiectului*. E-adevărat că teoretic nu pot fi puse limite câmpului conştiinţei, căci el poate să se lărgească într-o măsură nedeterminată. Dar, empiric, el îşi află mereu frontiera în zona *necunoscutului*. Acesta din urmă este alcătuit din tot ceea ce nu ştim, din ceea ce nu stă deci în relaţie cu Eul ca centru al câmpului conştiinţei. Necunoscutul se descompune în două grupe de obiecte, şi anume stările de fapt experimentabile senzorial, exterioare şi, în al doilea rând, cele experimentabile nemijlocit, interioare. Prima grupă reprezintă necunoscutul lumii înconjurătoare, a doua — pe cel al lumii interioare. Ultimul dintre domenii îl desemnăm a fi inconştientul.

Eul drept conținut al conștiinței în sine nu este un factor sim- 3
plu, elementar, ci unul complex ce nu poate fi descris ca atare în mod exhaustiv. Conform experienței, el se întemeiază pe două baze aparent diferite, și anume în primul rând pe una *somatică* și în al doilea rând pe una *psihică*. Baza somatică se deduce din totalitatea senzațiilor endosomatice, care, la rândul lor, sunt deja de natură psihică și legate de Eu, deci conștiente. Ele se bazează pe excitații endosomatice, care pășesc numai parțial dincolo de pragul conștiinței. O parte considerabilă a lor se derulează inconștient, adică subliminal. Caracterul lor subliminal nu trebuie să însemne neapărat o stare pur fiziologică, la fel de puțin ca și cel al unui conținut psihic. Excitațiile pot în anumite condiții să devină supraliminale, adică senzații. Nu există însă niciun dubiu că o mare parte dintre procesele endosomatice ale excitațiilor este pur și simplu incapabilă de conștiință și că este, așadar, de natură elementară, că nu există niciun motiv să li se acorde acestora o natură psihică, dacă nu suntem cumva adepții ideii filosofice că toate procesele vieții sunt oricum de natură psihică. Împotriva acestei supoziții greu dovedibile se poate obiecta mai cu seamă că ea lărgește peste măsură conceptul de psihic și interpretează astfel procesul vieții într-un sens ce nu este neapărat susținut prin fapte. Conceptele prea ample se dezvăluie de regulă a fi niște instrumente neadecvate, pentru că sunt prea vagi și nebuloase. De aceea am propus utilizarea conceptului psihicului numai în acea sferă unde se poate demonstra că o voință mai este capabilă să modifice procesul reflexiv, respectiv instinctiv. În acest sens trebuie să trimit cititorul la articolul meu „Spiritul psihologiei“ („Der Geist der Psychologie“)[1] în care am abordat mai îndeaproape această definiție a psihicului.

Baza somatică a Eului constă, după cum am arătat, din factori 4
conștienți și inconștienți. Același lucru este valabil și pentru baza psihică: pe de o parte, Eul se bazează pe *întregul câmp al conștiinței*, pe de altă parte, pe *totalitatea conținuturilor inconștiente*. Acestea se împart în trei grupe: în primul rând conținuturile temporar

1 *Eranos-Jahrbuch*, 1946.

subliminale, adică reproductibile în mod arbitrar (memoria), în al doilea rând cele reproductibile în mod nearbitrar, inconştiente, şi în al treilea rând cele absolut incapabile de conştiinţă. Grupa a doua poate fi dedusă din apariţia unor pătrunderi spontane ale conţinuturilor subliminale în conştiinţă. Grupa a treia este ipotetică, adică ea este o concluzie logică din faptele ce fundamentează grupa a doua: căci ea cuprinde acele conţinuturi care *încă nu* au pătruns în conştiinţă şi, respectiv, nici nu vor pătrunde vreodată.

5 Dacă am spus mai sus că Eul se *bazează* pe întregul câmp al conştiinţei, nu înţeleg prin aceasta că se *compune* din el. Dacă ar fi aşa, nu ar putea fi deloc deosebit de câmpul conştiinţei. El este însă numai punctul de referinţă al acestuia, întemeiat şi delimitat prin factorul somatic descris mai sus.

6 Eul este, indiferent de relativa necunoaştere şi neconştienţă a bazelor sale, un factor al conştiinţei *par excellence*. Ba el este chiar o achiziţie empirică a existenţei individuale. El se iveşte, din câte se pare, mai întâi din ciocnirea factorului somatic cu mediul înconjurător şi, odată prezent ca subiect, se dezvoltă din alte ciocniri cu lumea înconjurătoare, ca şi cu lumea interioară.

7 În ciuda razei atât de mari de acţiune a bazelor sale, Eul nu este mai mult şi nu este nici mai puţin decât conştiinţa însăşi. Ca factor al conştiinţei, Eul ar putea fi descris în totalitate, cel puţin teoretic, ceea ce nu ne-ar oferi însă mai mult decât o imagine a *personalităţii conştiente*, din care lipsesc toate trăsăturile necunoscute, respectiv inconştiente, subiectului. Dar imaginea totală a personalităţii ar trebui să le cuprindă. O descriere exhaustivă a personalităţii este însă pur şi simplu imposibilă, chiar şi teoretic, întrucât cota-parte inconştientă nu poate fi sesizată. Iar aceasta nu este, după cum ne-o arată cu prisosinţă experienţa, nicidecum lipsită de importanţă; dimpotrivă, anumite calităţi adesea de-a dreptul decisive sunt inconştiente şi pot fi observate numai de către cei din jur, respectiv deseori pot fi detectate doar anevoie, cu dibăcie şi artificii.

8 Fenomenul total al personalităţii nu coincide, în mod evident, cu Eul, aşadar cu personalitatea conştientă, ci formează o dimensiune ce trebuie deosebită de Eu. O astfel de necesitate se impune

desigur numai pentru o psihologie care abordează realitatea inconştientului. Pentru aceasta însă, o asemenea distincţie este de cea mai mare însemnătate. Chiar şi în practica juridică are importanţă dacă anumite stări de fapt psihice sunt conştiente sau inconştiente, de exemplu, pentru aprecierea responsabilităţii.

De aceea am propus să desemnăm personalitatea totală care 9
există, care însă nu este în întregime sesizabilă, ca fiind *Sinele*. Eul este, conform definiţiei, subordonat Sinelui şi se comportă faţă de el aidoma unei părţi faţă de întreg. El are în raza de acţiune a câmpului conştiinţei — cum se spune — *libertate de voinţă*. Prin acest termen nu înţeleg ceva filosofic, ci mă refer la faptul psihologic atotcunoscut al aşa-numitei libere decizii, respectiv al sentimentului subiectiv de libertate. Însă după cum libertatea noastră de voinţă se loveşte de necesităţile mediului, aşa îşi găseşte ea şi limitele dincolo de câmpul conştiinţei în lumea interioară subiectivă, adică acolo unde intră în conflict cu realităţile Sinelui. Aşa cum ne îmboldesc şi ne îngrădesc împrejurări exterioare, aşa se comportă şi Sinele faţă de Eu ca un *dat obiectiv*, la care libertatea voinţei noastre nu poate pur şi simplu să modifice ceva. Este fapt cunoscut că Eul nu numai că nu poate face nimic contra Sinelui, ci chiar este asimilat prin laturi inconştiente ale personalităţii, aflate în dezvoltare, şi transformat în mare măsură.

Stă în natura lucrurilor că nu putem da o altă descriere gene- 10
ră a Eului decât una formală. Orice alt mod de a privi lucrurile ar trebui să ţină cont de *individualitate*, care este proprie Eului, ca o însuşire principală a sa. Deşi numeroasele elemente care compun acest factor complex sunt pretutindeni aceleaşi în sine, ele variază totuşi la infinit în ceea ce priveşte claritatea, nuanţarea lor emoţională şi dimensiunea lor. Rezultatul compunerii lor, adică tocmai Eul, este de aceea, într-atât cât se poate constata acest lucru, o unicitate individuală, care îşi rămâne şieşi întru câtva identică. Această durabilitate este relativă, căci în anumite cazuri pot apărea transformări profunde ale personalităţii. Astfel de transformări nu sunt nicidecum întotdeauna patologice, ci pot fi şi condiţionate de evoluţie şi de aceea intră în sfera normalului.

11 Ca punct de referinţă al câmpului conştiinţei, Eul este subiectul tuturor *activităţilor de adaptare*, în cazul în care acestea sunt îndeplinite de voinţă. Eul joacă deci un rol semnificativ în economia psihică. Poziţia sa aici este importantă în măsura în care prejudecata că Eul ar fi centrul personalităţii sau câmpul conştiinţei ar fi psihicul în genere nu duce deloc lipsă de motivări bune. Dacă facem abstracţie de indicaţiile pe care le întâlnim la Leibniz, Kant, Schelling şi Schopenhauer şi de proiectele filosofice ale lui Carus şi von Hartmann, atunci abia psihologia mai recentă este cea care a dezvăluit de la sfârşitul secolului al XIX-lea încoace cu ajutorul metodei sale inductive bazele conştiinţei şi a dovedit empiric existenţa unui psihic exterior conştiinţei. Odată cu această descoperire poziţia până atunci absolută a Eului s-a relativizat, adică el îşi menţine, ce-i drept, caracteristica de centru al câmpului conştiinţei, însă ca punct central al personalităţii a devenit problematic. El participă într-adevăr la aceasta, dar nu este totul. După cum am menţionat deja, e de-a dreptul imposibil să apreciem cât de mare sau de mică este participarea lui sau, cu alte cuvinte, cât de liber sau de dependent este el de condiţiile psihicului exterior conştiinţei. Putem doar să spunem că libertatea sa este îngrădită iar dependenţa sa este dovedită într-o privinţă adesea decisivă. Din experienţa mea, am face bine să nu subapreciem dependenţa de inconştient. Desigur, nu trebuie să le spunem aşa ceva celor care deja supraapreciază importanţa inconştientului. Un anumit criteriu pentru măsura corectă ni-l dau consecinţele psihice ale unei aprecieri incorecte, asupra cărora vom reveni mai jos.

12 Am împărţit mai înainte inconştientul din punctul de vedere al psihologiei conştiinţei în trei grupe; din punctul de vedere al psihologiei personalităţii rezultă în schimb o împărţire în două, şi anume un psihic exterior conştiinţei, ale cărui conţinuturi sunt caracterizate ca *personale*, şi unul ale cărui conţinuturi sunt caracterizate ca *impersonale*, respectiv *colective*. Prima grupă se referă la conţinuturile care reprezintă părţi componente integrante ale personalităţii individuale şi de aceea ar putea la fel de bine să fie şi conştiente; cealaltă desemnează un fel de *condiţie sau bază* general

existentă, de obicei identică cu sine însăşi, *a psihicului.* Acest enunţ nu constituie, fireşte, mai mult decât o ipoteză, la care suntem însă presaţi să ajungem datorită particularităţii materialului empiric, făcând complet abstracţie de marea probabilitate că asemănarea generală a proceselor psihice la toţi indivizii trebuie să aibă la temelie o legitate la fel de generală şi deci impersonală, şi anume exact aşa cum instinctul care devine manifest la individ înseamnă numai un fenomen parţial al unei baze instinctuale generale.

II
UMBRA

13 Conţinuturile inconştientului personal sunt achiziţii ale vieţii individuale, cele ale inconştientului colectiv sunt în schimb *arhetipuri* existente permanent şi *a priori*. Am tratat altundeva relaţiile acestora din urmă cu instinctele.[1] Dintre arhetipuri sunt cel mai clar caracterizate empiric acelea care influenţează, respectiv tulbură cel mai frecvent şi intens Eul. Acestea sunt *umbra*, *anima* şi *animus*.[2] Figura cel mai uşor accesibilă experienţei este umbra, căci natura sa poate fi dedusă în mare parte din conţinuturile inconştientului personal. O excepţie de la această regulă constituie numai acele cazuri mai rare în care însuşirile pozitive ale personalităţii sunt refulate şi ca atare Eul joacă un rol esenţial negativ, adică nefavorabil.

14 Umbra este o problemă morală care reprezintă o provocare la adresa întregului personalităţii Eului, căci nimeni nu poate să realizeze umbra fără o risipă considerabilă de decizie morală, odată ce la această realizare este vorba de a recunoaşte că aspectele sumbre ale personalităţii există cu adevărat. Acest fapt este baza indispensabilă a oricărui fel de cunoaştere de sine şi de aceea întâmpină de regulă o rezistenţă considerabilă. Dacă autocunoaşterea reprezintă

1 *Instinct şi inconştient*; *Reflecţii teoretice despre esenţa psihicului*.

2 Conţinutul acestui Capitol şi al următorului a rezultat dintr-o prelegere ţinută de mine în 1948 în cadrul Asociaţiei Elveţiene pentru Psihologie Practică la Zürich. Ea a apărut în *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, I/4 (1948).

o măsură psihoterapeutică, atunci ea înseamnă adesea o muncă istovitoare care se poate întinde pe o perioadă îndelungată.

15 O cercetare mai îndeaproape a trăsăturilor de caracter sumbre şi a elementelor de inferioritate alcătuind umbra arată că acestea au o natură emoţională, respectiv o anumită autonomie şi sunt, prin urmare, de un tip obsedant sau — mai bine zis — posesiv. Căci emoţia nu este o activitate, ci un eveniment care i se întâmplă cuiva. Afectele se formează de regulă în locurile cu cea mai mică adaptabilitate şi evidenţiază în acelaşi timp motivul adaptării diminuate, mai precis o anumită inferioritate şi existenţa unui nivel cât de cât mai scăzut al personalităţii. Pe acest plan mai de jos, cu emoţiile sale de-abia sau deloc controlate, ne comportăm mai mult sau mai puţin ca un primitiv care nu este numai o victimă lipsită de voinţă a afectelor lui, ci dă şi dovada unei mari incapacităţi de apreciere morală.

16 În vreme ce umbra se poate întru câtva încadra, cu înţelegere şi bunăvoinţă, în personalitatea conştientă, există totuşi, aşa cum o arată experienţa, anumite trăsături care opun cu încăpăţânare rezistenţă controlului moral şi se dovedesc a fi, ca să zicem aşa, neinfluenţabile. De regulă, aceste rezistenţe sunt legate de *proiecţii*, care nu sunt recunoscute ca atare şi a căror recunoaştere înseamnă o performanţă morală dincolo de dimensiunile obişnuite. În timp ce trăsăturile proprii umbrei pot fi recunoscute fără prea mare efort ca aparţinând personalităţii, aici eşuează atât înţelegerea, cât şi voinţa, căci temeiul emoţiei pare să se găsească fără nicio urmă de îndoială la *celălalt*. Pentru observatorul obiectiv poate fi oricât de evident că este vorba de proiecţii; există însă numai un minim de speranţă ca acestea să fie sesizate de subiect. Trebuie să fim convinşi că s-ar putea şi ca uneori să nu avem dreptate, pentru a fi dispuşi să desprinden de obiect proiecţiile accentuate emoţional.

17 Să presupunem acum că la un anumit individ nu există niciun fel de tendinţă de a sesiza proiecţiile. Atunci factorul care formează proiecţiile are libertate de acţiune şi poate, dacă chiar are un scop, să şi-l realizeze, respectiv să inducă starea consecventă caracteristică eficacităţii sale. Cel care proiectează nu este, după cum se

ştie, subiectul conştient, ci inconştientul. *Deci proiecţia nu o facem, ci o găsim ca atare*. Rezultatul proiecţiilor este o *izolare a subiectului* faţă de mediu prin aceea că în locul unei relaţii reale cu acesta există doar una iluzorie. Proiecţiile transformă mediul înconjurător în chipul propriu, dar într-unul necunoscut. Ele duc de aceea în ultimul rând la o stare autoerotică sau autistă, visându-se o lume a cărei realitate rămâne însă de neatins. Acel „sentiment d'incomplétude" care rezultă de aici şi simţământul şi mai grav de sterilitate se explică, la rândul lor, prin proiecţie ca o rea-voinţă a celor din jur, şi cu ajutorul acestui *circulus vitiosus* izolarea este amplificată. Cu cât sunt intercalate mai multe proiecţii între subiect şi mediu, cu atât mai greu îi este Eului să îşi intuiască iluziile. Un pacient în vârstă de 45 de ani, care suferea de la 20 de ani de nevroză obsesională, fiind din cauza ei total izolat de lume, mi-a spus: „Doar nu aş putea admite vreodată că mi-am irosit cei mai buni 25 de ani ai vieţii mele!"

18 Este adesea tragic să vezi în ce mod transparent un om îşi ratează viaţa sa şi o strică şi pe a altora, dar nu poate înţelege pentru nimic în lume în ce măsură întreaga tragedie porneşte chiar de la el şi este tot mereu realimentată şi reîntreţinută de el însuşi. Conştiinţa sa sigur nu o face, căci ea se lamentează şi blestemă din cauza unei lumi infidele care se tot retrage în depărtări tot mai mari. Este mai degrabă un factor inconştient, care ţese iluziile ce învăluie lumea şi pe sine. Urzeala ţinteşte în fapt spre un cocon în care subiectul este cuprins în final.

19 Ne-ar fi la îndemână să presupunem acum că acele proiecţii care nu se pot dezlega decât cu cea mai mare dificultate sau mai întâi nu se pot dezlega chiar deloc ţin tot de domeniul umbrei, adică de latura negativă a propriei personalităţi. Însă de la un anumit punct încolo această presupunere devine imposibilă, căci simbolurile care apar atunci nu indică spre acelaşi sex, ci spre cel opus, la bărbat spre femeie şi invers. Ca sursă a proiecţiilor nu mai figurează deci umbra de acelaşi sex, ci sexul opus. Aici întâlnim *animusul* femeii şi *anima* bărbatului, două arhetipuri ce îşi corespund reciproc, a căror autonomie şi inconştienţă explică îndărătnicia proiec-

ţiilor lor. E-adevărat că umbra este şi un motiv cunoscut din mitologie, dar în măsura în care ea reprezintă în primul rând inconştientul personal şi de aceea, în ceea ce priveşte conţinuturile sale, este uşor capabilă de conştiinţă, ea se deosebeşte tocmai prin capacitatea sa mai mare de pătrundere şi realizare de *animus* şi *anima* care sunt considerabil mai departe de conştiinţă şi astfel nu sunt percepute decât rareori sau deloc în condiţii obişnuite. Umbra poate fi lesne înţeleasă cu ajutorul a puţină autocritică, dacă este de natură personală. Acolo însă unde intră în discuţie ca arhetip întâmpinăm aceleaşi dificultăţi ca şi la *animus* şi *anima*; cu alte cuvinte, este de domeniul posibilului să recunoaştem ceea ce este relativ rău în natura sa, în timp ce reprezintă o experienţă pe cât de rară, pe atât de zguduitoare să te uiţi în ochii răului absolut.

III
SYZYGY: ANIMUS ŞI ANIMA*

20 Ce este, aşadar, acest factor care formează proiecţiile? Răsăritul îl numeşte „torcătoarea“[1] sau maja, dansatoarea ce creează iluzia. Dacă nu am şti-o de mult din simbolistica onirică, atunci această interpretare răsăriteană ne-ar duce pe urmele corecte: ceea ce învăluie, ceea ce cuprinde şi înghite trimite incontestabil la *mamă*[2], adică la relaţia fiului cu adevărata mamă, cu imagoul ei şi cu femeia care urmează să-i devină mamă. Erosul său este pasiv aidoma celui al unui copil: el speră să fie prins, absorbit, înfăşurat şi înghiţit. El caută întru câtva orbita ocrotitoare, hrănitoare a mamei, starea de sugar lipsită de orice griji, în care lumea din jur vine la el şi chiar îi dă cu de-a sila porţia de fericire. Nu-i deci de mirare că lumea reală piere pentru el.

21 Dacă dramatizăm această stare, aşa cum o face de regulă inconştientul, atunci vedem pe scena psihologică un om care trăieşte retrospectiv, care îşi caută copilăria şi mama şi se refugiază de lumea rece şi rea ce nu vrea deloc să îl înţeleagă. Nu arareori vedem lângă

* *Syzygy* este un termen de origine greacă, ce se aplică tuturor perechilor de contrarii când aceştia sunt concepuţi ca un cuplu, fie în conjuncţie, fie în opoziţie. (*N.t.*)

1 Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, Planşa I, pp. 150 şi 170: Rousselle numeşte torcătoarea „sufletul animal“. O vorbă spune: „Torcătoarea pune în mişcare“ (*loc. cit.*). Eu am definit *anima* ca personificare a inconştientului.

2 „Mama“ nu este înţeles aici şi în cele ce urmează literal, ci ca simbol pentru tot ceea ce acţionează ca „mamă“.

băieţel o mamă căreia nici nu pare să-i treacă prin gând să-l lase pe fiul ei să devină bărbat şi care, preocupată neobosit şi jertfindu-se mereu, nu trece cu vederea nimic ce ar putea împiedica fiul să devină bărbat şi să se căsătorească. Vedem complotul tainic dintre mamă şi fiu şi cum se ajută unul pe altul ca să înşele viaţa.

Unde zace aici vina? La mamă, la fiu? Probabil la amândoi. Nă- 22
zuinţa neîmplinită a fiului după viaţă şi lume trebuie luată în serios. El ar dori să atingă ceea ce este real, să îmbrăţişeze pământul şi să facă să rodească ogorul lumii. El îşi ia însă numai câte un avânt nerăbdător, căci amintirea tainică a faptului că lumea şi fericirea le poţi primi şi pe tavă — şi anume de la mamă — îi paralizează atât forţa de înfruntare, cât şi rezistenţa. Porţiunea de lume pe care, ca orice om, o tot întâlneşte din când în când nu este niciodată cea perfect corectă, căci ea nu se dă, nu este prevenitoare, are un comportament fragil, vrea să fie cucerită şi nu se supune decât puterii. Ea ridică pretenţii asupra bărbăţiei bărbatului, asupra ardorii sale şi mai cu seamă asupra curajului şi forţei sale decizionale care poate să arunce întregul om pe talerul balanţei. Pentru aceasta el ar avea nevoie de un Eros necredincios, unul care şi-a uitat mama şi îşi poate face sieşi rău, părăsind-o pe prima iubită a vieţii sale. Prevăzând această cutezanţă gravă, mama lui l-a învăţat cu grijă virtutea fidelităţii, a dăruirii, a loialităţii, pentru a-l feri de breşa morală ameninţătoare care este legată de cutezanţa în viaţă. El le-a învăţat cât se poate de bine şi îi rămâne credincios mamei, producându-i poate astfel cea mai mare grijă (de exemplu dacă, pentru a o cinsti pe ea, el va avea manifestări homosexuale) şi concomitent mulţumirea ei inconştientă, mitică. Întrucât cu această din urmă relaţie se împlineşte arhetipul pe cât de străvechi, pe atât de sacru al cununiei dintre mamă şi fiu. Ce are de oferit, la urma urmei, realitatea banală cu oficiile ei de stare civilă, salariile ei lunare, chiriile, dobânzile ei etc. ce ar putea alcătui un pandant la acei fiori mistici ai *hieros gamos*? la acea femeie stelară, urmărită de balaur? la acele incertitudini evlavioase care învăluie cununia mielului?

Pe această treaptă a mitului care redă pesemne cel mai bine 23
esenţa inconştientului colectiv, mama este bătrână şi tânără, Demeter

şi Persefona, iar fiul este deopotrivă soţ şi sugar dormind; o stare de împlinire de nedescris, cu care fireşte că nu pot concura nici pe departe imperfecţiunile vieţii reale, strădaniile şi eforturile adaptării şi suferinţa multiplei dezamăgiri în faţa realităţii.

24 Factorul care formează proiecţiile este în cazul fiului identic cu *imagoul matern*, şi de aceea el este luat drept mama reală. Proiecţia poate fi dizolvată numai dacă el sesizează că în tărâmul său psihic există un imago al mamei, dar nu numai acesta, ci şi unul al fiicei, al surorii şi al iubitei, al zeiţei celeste şi al lui Baubo htonice, pretutindeni prezent ca imagine fără vârstă, şi că fiecare mamă şi fiecare iubită este purtătoarea şi realizatoarea acestei oglindiri periculoase ce aparţine în totalitate esenţei bărbatului. Ea ţine de el, ea este fidelitatea, pe care el nu are voie să o afişeze întotdeauna de dragul vieţii; ea este compensaţia neapărat necesară pentru cutezanţe, eforturi, jertfe, ce toate sfârşesc în decepţie; ea este consolarea în faţa întregii amărăciuni a vieţii, fiind, în acelaşi timp, marea creatoare de iluzii ademenind tocmai la această viaţă, şi anume nu numai la aspectele ei rezonabile şi folositoare, ci şi la paradoxurile şi ambiguităţile ei îngrozitoare, în care bine şi rău, succes şi decădere, speranţă şi disperare se pun în balanţă. Ca suprem pericol al său ea pretinde măreţie de la bărbat, şi dacă el este ca atare, ea o şi capătă.

25 Această imagine este „stăpâna suflet“, cum a numit-o Spitteler. Eu am propus termenul de *anima*, căci prin acesta desemnăm ceva specific pentru care cuvântul „suflet“ este prea general şi vag. Starea de fapt rezumată prin conceptul de *anima* este un conţinut extrem de dramatic al inconştientului. Îl putem descrie în limbaj raţional, ştiinţific, dar astfel esenţa sa vie nu este nici pe departe exprimată. Prefer de aceea în mod conştient şi intenţionat modalitatea mitologică şi dramatizantă de a vedea şi de a exprima, căci, luând în considerare obiectul său, adică procesele psihice vii, ea este nu numai mult mai elocventă, ci şi mai precisă decât un limbaj ştiinţific abstract care cochetează adesea cu ideea că noţiunile sale intuitive ar putea fi într-o bună zi desprinse din ecuaţii algebrice.

26 Factorul ce formează proiecţiile este *anima*, respectiv inconştientul care este reprezentat de *anima*. Acolo unde o întâlnim, în

vise, viziuni şi fantezii, ea apare *personificată* şi vesteşte astfel că factorul ce-i stă la bază are toate calităţile proeminente ale unei fiinţe feminine.[3] Ea nu este o invenţie a conştiinţei, ci o producţie spontană a inconştientului; nu este nici o figură surogat pentru mamă, ci toate aparenţele arată că acele însuşiri numinoase care fac imagoul matern atât de influent şi de primejdios ar proveni din arhetipul colectiv al *animei* ce se reincarnează iară şi iară în fiecare copil de sex masculin.

Întrucât *anima* e un arhetip care se iveşte la bărbat, este de pre- 27
supus că la femeie trebuie să existe un echivalent, căci aşa cum bărbatul este compensat prin elementul feminin, şi femeia este prin elementul masculin. Nu aş dori totuşi să dau impresia prin această reflecţie că raporturile de compensaţie ar fi fost eventual deduse. A fost nevoie, din contră, de experienţe foarte numeroase şi detaliate pentru a sesiza empiric esenţa *animei* şi a *animusului*. Deci orice am avea de spus despre aceste arhetipuri este fie direct dovedibil prin fapte sau măcar apare ca fiind probabil. Recunosc că sunt conştient că este vorba despre o muncă de pionierat care trebuie să se mulţumească cu propriul ei caracter de provizorat.

Aşa cum primul purtător al factorului care formează proiecţii- 28
le pare a fi pentru fiu mama, pentru fiică el pare să fie *tatăl*. Experienţa practică a unor astfel de raporturi este alcătuită din numeroase cazuri individuale care constituie toate variantele posibile ale temei de bază. O descriere concisă a acestor raporturi nu poate fi de aceea decât ceva schematic.

Femeia este compensată prin fiinţa masculină, de aceea incon- 29
ştientul ei are, ca să zicem aşa, un semn masculin. Asta înseamnă în comparaţie cu bărbatul o diferenţă considerabilă. Corespunzător acestei stări de lucruri, am numit *animus* factorul care formează proiecţiile la femeie. Acest cuvânt înseamnă raţiune sau spirit.

3 Desigur, ea apare şi în beletristică drept o făptură tipică. Publicaţiile mai recente care se referă la *anima* sunt: Linda Fierz-David, *Der Liebestraum der Poliphilo*, şi Jung, *Die Psychologie der Übertragung*. La umanistul din secolul al XVI-lea Richardus Vitus *anima* se întâlneşte pentru prima dată ca idee psihologică. Cf. Jung, *Das Rätsel von Bologna*.

Aşa cum *anima* corespunde Erosului matern, *animusul* corespunde Logosului patern. Departe de mine gândul de a vrea să dau acestor două noţiuni intuitive o definiţie prea specifică. Eu folosesc „Eros" şi „Logos" numai ca mijloace conceptuale auxiliare pentru a descrie faptul că conştiinţa femeii este caracterizată mai degrabă de acel element al Erosului care uneşte, decât de elementul cognitiv şi de diferenţiere al Logosului. La bărbaţi Erosul, funcţia relaţională, este de regulă mai puţin dezvoltat decât Logosul. În schimb, la femeie Erosul constituie o expresie a adevăratei sale naturi, în timp ce nu arareori Logosul ei înseamnă un incident regretabil. El trezeşte în cercurile familiei şi prietenilor confuzii şi interpretări supărătoare, pentru că este compus nu din reflecţii, ci din păreri. Înţeleg prin aceasta supoziţii apriorice cu o aşa-zisă pretenţie absolută de adevăr. Ceea ce, cum o ştie oricine, poate avea un efect iritant. Întrucât *animusul* argumentează cu predilecţie, îl putem vedea cel mai uşor acţionând în discuţii făcute cu încăpăţânare. Sigur că şi bărbaţii pot argumenta în stil foarte feminin, şi anume atunci când sunt stăpâniţi de *anima*, fiind astfel transformaţi în *animusul animei* lor. Lor le pasă atunci în principal de *vanitatea* şi *sensibilitatea* lor personală; femeilor în schimb le pasă de *puterea* veridicităţii sau a dreptăţii sau a altor astfel de „-tăţi", pentru că de vanitatea lor s-au ocupat deja croitoreasa şi coafeza. „Tatăl" (= suma părerilor tradiţionale) joacă un rol important în argumentul femeii. Oricât de amabil şi de serviabil ar fi Erosul ei, dacă ea este mânată de *animus* nu se va lăsa zdruncinată de nicio logică din lume. În multe cazuri bărbatul are senzaţia (şi nu se înşală în totalitate) că numai seducerea sau bătaia sau violul ar mai avea puterea necesară de convingere. El nu ştie că situaţia de un puternic dramatism ar cunoaşte curând un sfârşit banal şi lipsit de farmec, dacă el s-ar retrage de pe câmpul de bătălie şi ar lăsa continuarea în seama unei femei sau a femeii sale. La această idee salutară el nu ajunge însă decât rar sau niciodată, căci niciun bărbat nu se poate întreţine cu un *animus* chiar şi pentru un timp foarte scurt fără a cădea de îndată pradă *animei* sale. Cine ar mai dovedi apoi umorul necesar ca să asculte obiectiv discuţia ar fi foarte uimit de cantitatea copleşitoare de

locuri comune, banalităţi aiurea folosite, fraze luate de prin ziare şi romane, vechituri de orice fel până la ocăreli ordinare şi o lipsă cutremurătoare de logică. Este o discuţie care, indiferent de respectivii participanţi, se repetă de milioane de ori în toate limbile pământului şi este, în esenţă, mereu aceeaşi.

Această realitate aparent stranie se bazează pe următorul fapt: 30
când se întâlnesc *animus* şi *anima*, el trage brusc sabia puterii lui, iar *anima* împroaşcă otrava amăgirii şi seducţiei ei. Rezultatul nu trebuie să fie însă întotdeauna negativ, întrucât există probabilitatea la fel de mare ca cei doi să se îndrăgostească unul de celălalt (un caz special de dragoste la prima vedere!). Dar limbajul iubirii este de o uniformitate surprinzătoare şi uzează de forme general îndrăgite cu cea mai mare dăruire şi fidelitate, cei doi parteneri aflându-se astfel din nou într-o situaţie colectivă banală. Ei trăiesc însă în iluzia de a avea unul faţă de celălalt relaţia cea mai individuală posibilă.

Atât în sens pozitiv, cât şi negativ relaţia *anima–animus* este în- 31
totdeauna „animoasă", adică emoţională şi prin aceasta colectivă. Afectele scad nivelul relaţiei şi o apropie de baza instinctuală generală care nu mai are nimic individual în sine. De aceea nu rareori relaţia are loc dincolo de capetele reprezentanţilor ei umani, care apoi nu ştiu cum de li s-a întâmplat.

În vreme ce la bărbat începţoşarea animoasă este în principal ba- 32
zată pe sentimente şi resentimente, la femeie ea se manifestă în concepţii, interpretări, păreri, insinuări şi construcţii eronate, toate având ca scop, respectiv ca rezultat de a curma relaţia dintre doi oameni. Femeia este, ca şi bărbatul, învăluită de *familiaris*-ul ei neliniştitor şi transpusă, ca fiică şi unică fiinţă care îşi înţelege tatăl (şi care crede că are veşnic dreptate), în ţara oilor, unde se lasă dusă la păscut de către păstorul ei, *animusul*.

Asemenea *animei*, şi *animusul* are un aspect pozitiv. În făptura 33
tatălui nu se exprimă numai părerea tradiţională, ci în egală măsură şi ceea ce se numeşte „spirit", şi anume mai cu seamă idei generale filosofice şi religioase, respectiv acea atitudine care reiese din astfel de convingeri. Deci *animusul* este, de asemenea, un

psihopomp, un intermediar între conştiinţă şi inconştient şi o personificare a inconştientului. Aşa cum *anima* devine prin integrare un Eros al conştiinţei, *animusul* devine un Logos şi aşa cum aceea conferă astfel conştiinţei masculine relaţie şi raportare, acesta acordă conştiinţei feminine caracter meditativ, reflecţie şi cunoaştere.

34 Efectul *animei* şi *animusului* asupra Eului este în principiu acelaşi. Este greu să-l eliminăm, mai întâi pentru că este colosal de puternic şi inundă personalitatea Eului imediat cu un sentiment imperturbabil de îndreptăţire şi o senzaţie permanentă de dreptate, şi în al doilea rând întrucât cauza sa este proiectată, adică apare justificată în mai mare măsură în obiecte şi relaţii obiective. Sunt înclinat să deduc ambele trăsături ale acestui efect din caracteristicile arhetipului în general, căci acesta există *a priori*. Din această realitate se poate explica existenţa nediscutată şi nediscutabilă, uneori complet iraţională, a anumitor capricii şi opinii. Neinfluenţabilitatea notorie a acestora din urmă ar trebui să rezulte în principal din faptul că de la arhetip emană un puternic efect sugestiv. El fascinează conştiinţa şi şi-o face captivă în chip hipnotic. Nu rareori se întâmplă ca Eul să aibă un uşor sentiment de înfrângere morală şi se comportă apoi cu atât mai distant, îndărătnic şi voluntar, amplificându-şi astfel, pe calea cercului vicios, sentimentul de inferioritate. Astfel, relaţiei umane îi fuge pământul de sub picioare, căci atât grandomania, cât şi complexul de inferioritate fac imposibilă orice recunoaştere reciprocă, fără de care nu există o relaţie.

35 După cum am arătat mai sus, este mai uşor de perceput umbra ca *anima* sau *animus*. În primul caz avem avantajul unei anumite pregătiri prin educaţie care a încercat dintotdeauna să convingă oamenii că ei nu sunt alcătuiţi din aur sută la sută pur. Oricine înţelege de aceea uşor şi imediat ce s-ar putea desemna prin „umbră", „personalitate inferioară" şi altele asemenea. Dacă nu-şi mai aminteşte, atunci o predică de duminică, soţia lui sau comisia fiscală i-ar putea împrospăta cu uşurinţă memoria. Însă cu *animus* şi *anima* lucrurile nu stau nicidecum atât de simplu; în primul rând, nu există o educaţie morală în această privinţă, iar în al doilea rând, s-au mulţumit de obicei cu sentimentul de a avea dreptate şi mai

degrabă s-au discreditat reciproc (dacă nu chiar mai rău!), decât să fi recunoscut proiecţia. Pare mai curând un fapt cât se poate de natural ca bărbaţii să aibă capricii iraţionale şi femeile păreri iraţionale. Această situaţie se întemeiază pesemne pe o bază instinctivă şi trebuie să fie aşa cum e, tocmai pentru că astfel jocul lui Empedocle despre *neikos* (ura) şi *philia* (dragostea) elementelor este asigurat pe vecie. Natura este conservatoare şi nu lasă ca circuitele sale să fie atât de uşor perturbate. *Animus* şi *anima* ţin de o zonă naturală protejată, care îşi apără cu vehemenţă inviolabilitatea. De aceea este cu mult mai greu să devii conştient de proiecţiile tale *animus–anima*, decât să îţi recunoşti laturile umbrite. În acest din urmă caz trebuie, ce-i drept, să depăşim o anumită rezistenţă morală, ca vanitatea, orgoliul, închipuirea, resentimentele etc.; în cel dintâi însă se mai adaugă şi nişte greutăţi de ordin pur raţional, asta făcând total abstracţie de conţinuturile proiecţiilor pe care chiar că nu mai ştim să le clasificăm. În sfârşit, se trezeşte şi o îndoială profundă dacă astfel nu cumva ne amestecăm prea mult fără să ne pricepem în treburile naturii, căci conştientizăm lucruri pe care în definitiv am fi făcut mai bine să le lăsăm să doarmă.

Deşi, după experienţa mea, există un anumit număr de oameni 36
care pot înţelege fără mari dificultăţi intelectuale şi morale ce desemnăm prin *animus* şi *anima*, întâlnim totuşi şi mai multe persoane cărora le vine greu să priceapă aceste noţiuni şi să îşi imagineze prin ele ceva clar, lucru care arată că ne aflăm cu aceste concepte puţin dincolo de raza de acţiune obişnuită. Aşadar, ele nu sunt populare tocmai fiindcă apar nefamiliare, ceea ce are drept consecinţă faptul că ele mobilizează prejudecăţi prin care sunt tabuizate, aşa cum a fost mereu cazul, de când lumea, cu toate lucrurile neaşteptate.

Dacă cvasiformulăm acum cerinţa că proiecţiile ar trebui dizol- 37
vate pentru că aşa este mai salutar şi în toate privinţele mai avantajos, păşim pe teren virgin. Oricine era până acum convins că reprezentarea „tatăl meu“, „mama mea“ ş.a.m.d. nu este decât imaginea adevăratului tată, imagine ce corespunde cât mai fidel cu originalul etc., aşa încât, atunci când cineva zice „tatăl meu“, el nu

se referă efectiv la nimic altceva decât la ceea ce este în realitate tatăl său în sine. El chiar la asta se referă, numai că o opinie nu produce încă nici pe departe o identitate. Aici are dreptate sofismul lui *enkekalymmenos* (al învăluitului).[4] Căci dacă pui imaginea pe care o are X despre tatăl tău şi pe care o consideră drept tatăl adevărat, în calculul psihologic, acesta nu iese, întrucât expresia introdusă în ecuaţie nu corespunde cu realitatea. X a trecut cu vederea că reprezentarea unei persoane se compune în primul rând din imaginea pe care o recepţionează X din adevărata persoană şi în al doilea rând din cealaltă imagine născută din prelucrarea subiectivă a imaginii 1, care poate că deja era foarte incompletă. Reprezentarea pe care o are X despre tatăl său este o mărime complexă pentru care adevăratul tată este numai parţial responsabil; un procent nedeterminat de mare din ea se datorează fiului, şi anume atât de mult încât de fiecare dată când îşi critică sau laudă tatăl, el se nimereşte în mod inconştient pe sine şi produce în consecinţă nişte stări psihice aşa cum apar la cei care obişnuiesc să se denigreze sau să se laude singuri. Însă dacă X îşi compară atent reacţiile sale cu realitatea, atunci are o şansă să observe că pe undeva face ceva în mod incorect, dacă nu cumva a văzut deja cu mult înainte din atitudinea tatălui său că îşi făcuse o imagine greşită despre el. De regulă însă situaţia este de aşa natură, încât X va fi convins că are dreptate şi că, dacă e cineva care nu are dreptate, apoi trebuie de fiecare dată să fie celălalt. Dacă Erosul lui X este slab dezvoltat, atunci fie relaţia insuficientă îi este indiferentă, fie el se necăjeşte din cauza inconsecvenţei şi a altor incapacităţi de a înţelege ale tatălui, care nu se poartă niciodată aşa cum ar trebui de fapt ca să corespundă imaginii pe care o are X despre el. Aşa că X are toate motivele să se simtă abătut, neînţeles, ba chiar înşelat.

38 Ne-am putea imagina cât ar fi de dorit într-un asemenea caz să dizolvăm proiecţiile. Există de aceea mereu optimişti care cred că

4 El provine de la adeptul şcolii megarice Eubulide şi sună aşa: „Poţi să îţi recunoşti tatăl? Da. Poţi recunoaşte acest învăluit? Nu. Acest învăluit este tatăl tău. Deci poţi şi nu poţi să îl recunoşti pe tatăl tău".

am putea conduce lumea către o epocă de aur prin simplul fapt de a le spune oamenilor care este calea corectă în această direcţie. Ar trebui să încercaţi o dată în astfel de cazuri să le explicaţi cum comportamentul lor seamănă cu cel al unui câine care aleargă după coada lui. Pentru a sesiza atitudinea sa eronată, omul are nevoie de mai mult decât simplul „spus"; căci şi este vorba de mai mult decât ceea ce ar putea admite rezonabilitatea obişnuită: şi anume de acele „confuzii" ce pot determina destinul şi pe care, în împrejurări obişnuite, nu le-a sesizat nimeni vreodată. Este, de exemplu, ca şi cum am vrea să-i pretindem unui om obişnuit, care nu depăşeşte media, că ar trebui să îşi dea seama că este infractor.

Menţionez toate acestea pentru a ilustra de care ordin de mă- 39
rimi aparţin proiecţiile determinate de *anima* şi *animus* şi de ce străduanii morale şi intelectuale este nevoie spre a le dizolva. Desigur, nu sunt proiectate nici pe departe toate conţinuturile *animei* şi *animusului*. Multe dintre ele apar spontan în vise etc., iar şi mai multe pot fi conştientizate prin aşa-numita imaginaţie activă. Aici se revelează faptul că sunt vii în noi gânduri, sentimente şi afecte pe care nu le-am fi considerat nicicând posibile. Cine nu a făcut niciodată o asemenea experienţă asupra sa are desigur senzaţia că o astfel de posibilitate este complet fantastică, odată ce un om normal „doar ştie ce gândeşte". Această naivitate copilărească a „omului normal" formează de-a dreptul regula. De aceea nu ne putem aştepta de la nimeni care nu a trecut prin această experienţă să înţeleagă cu adevărat esenţa *animei* şi a *animusului*. Cu aceste reflecţii ajungem într-un teren virgin al experienţelor psihice dacă reuşim să le realizăm şi practic. Cel care va izbuti va fi însă profund impresionat de tot ceea ce Eul nu ştie, respectiv nu ştia. În ziua de azi, această augmentare a cunoaşterii face încă parte dintre marile rarităţi. De regulă i s-a şi plătit *praenumerando* cu o nevroză, dacă nu chiar cu ceva mai rău.

În figurile *animei* şi *animusului* se exprimă autonomia incon- 40
ştientului colectiv. Ele personifică conţinuturile sale care, dacă sunt readuse din proiecţie, pot fi integrate conştiinţei. Într-atât cele două figuri reprezintă *funcţii* care transmit conştiinţei conţinuturi ale

inconştientului colectiv. Ele apar sau se comportă însă ca atare numai atâta timp cât tendinţele nu se abat prea mult de la conştiinţă şi inconştient. Dacă se instalează o tensiune, atunci funcţia până atunci inofensivă apare personificată în faţa conştiinţei şi se comportă aproape ca un clivaj sistematic al personalităţii, respectiv ca un suflet fragmentat. Această comparaţie şchioapătă totuşi destul de tare în măsura în care de personalitatea Eului nu este separat nimic ce i-ar fi aparţinut; cele două figuri formează mai degrabă o creştere ce deranjează. Motivul şi posibilitatea unei asemenea atitudini constau în aceea că, ce-i drept, conţinuturile *animusului* şi *animei* pot fi integrate, dar nu şi ele însele, căci ele sunt arhetipuri şi, astfel, pietrele de temelie ale totalităţii psihice care depăşeşte limitele conştiinţei şi deci nu poate fi niciodată obiectul conştienţei nemijlocite. Efectele *animusului* şi *animei* pot fie conştientizate, e-adevărat; ele înseşi alcătuiesc însă factori ce transcend conştiinţa, extraşi intuiţiei şi liberului-arbitru. Rămân de aceea autonomi, în ciuda integrării conţinuturilor lor, trebuind deci ţinuţi mereu sub observaţie. Aceasta este, din punct de vedere terapeutic, colosal de important, întrucât datorită permanentei observări i se achită inconştientului acel tribut care garantează mai mult sau mai puţin cooperarea acestuia. După cum se ştie, inconştientul nu se poate „rezolva“, ca să zicem aşa, o dată pentru totdeauna. Ba este chiar una dintre sarcinile cele mai însemnate ale igienei psihice să acorde simptomelor conţinuturilor şi proceselor inconştiente o oarecare atenţie constantă, şi anume pentru că inconştientul riscă tot mereu să devină unilateral, să folosească poteci bătătorite şi să se împotmolească în fundături. Funcţia inconştientului de complementare, respectiv de compensare se îngrijeşte însă într-o anumită măsură ca aceste pericole, care la nevroză sunt deosebit de mari, să poată fi evitate. Dar numai în condiţii ideale, adică acolo unde viaţa este încă simplă şi suficient de inconştientă pentru a putea urma drumul şerpuitor al instinctului fără ezitare sau rezerve, compensarea acţionează cu mare succes. Cu cât este însă omul mai civilizat, adică mai conştient şi mai complicat, cu atât îşi poate urma mai puţin instinctul. Condiţiile sale complicate de viaţă şi influenţa me-

diului sunt atât de răsunătoare, încât acoperă vocea slabă a naturii. Atunci îi iau locul opinii şi convingeri, teorii şi tendinţe colective şi sprijină toate abaterile conştiinţei. În astfel de cazuri trebuie să se acorde atenţie inconştientului în mod intenţionat, pentru ca să poată acţiona compensaţia. Aşa că este de mare importanţă să ne reprezentăm arhetipurile inconştientului nu ca plăsmuiri ale fanteziei care lunecă în grabă şi uşor, ci ca pe nişte factori constanţi, autonomi, ceea ce şi sunt în realitate.

Ambele arhetipuri au, după cum o arată experienţa practică, o 41
fatalitate care în anumite cazuri acţionează în proporţii tragice. Ele sunt pe bună dreptate de fapt tată şi mamă pentru toate încolăcirile de destin fatale şi încă de mult cunoscute ca atare întregii lumi: este o *pereche de zei*[5], dintre care unul este caracterizat datorită naturii sale „Logos" prin *pneuma* şi *nous*, de exemplu, ca multiplu sclipitorul Hermes, iar cealaltă, datorită naturii ei „Eros", poartă trăsăturile Afroditei, Elenei (Selenei), Persefonei şi Hekatei. Ele sunt forţe inconştiente, şi anume zei, aşa cum le concepeau atât de „corect" timpurile vechi. Cu această denumire ele au înaintat pe scala valorică psihologică în acel loc central pe care în orice caz se găsesc mereu, fie că le recunoaşte sau nu conştiinţa această valoare; căci forţa lor creşte proporţional cu gradul inconştientului lor. Cine nu le vede este în mâna lor, aşa cum cel mai bine se propagă acea epidemie de tifos a cărei sursă de infecţie nu se cunoaşte. Nici în creştinism *syzygy* divină nu s-a învechit cumva, ci se află poziţionată pe cel mai înalt loc ca Cristos şi Biserica mireasă.[6] Astfel de paralele se dovedesc deosebit de folositoare în încercarea de a găsi criteriul

5 Prin aceasta nu se vrea o definiţie psihologică şi cu atât mai puţin una metafizică. Am arătat în *Relaţiile dintre Eu şi inconştient* se compune din câte trei elemente, şi anume o dată din aportul de feminitate propriu bărbatului şi de masculininate propriu femeii, apoi din experienţa pe care o face bărbatul cu femeia şi viceversa, şi în sfârşit din imaginea feminină şi masculină arhetipală. Primul dintre elemente poate fi integrat prin procesul conştientizării personalităţii, ultimul în schimb, nu.

6 În Epistola a II-a clementină (14, 2) se spune: „Dumnezeu l-a creat pe om bărbătesc şi femeiesc. Bărbătescul este Cristos, femeiescul este Biserica." În locul Bisericii, în reprezentările plastice stă adesea Maria.

corect pentru semnificaţia celor două arhetipuri. Ceea ce putem descoperi mai întâi despre conştiinţă este atât de şters, încât abia ajunge la limita vizibilităţii. Abia când luminăm în adâncul obscur şi cercetăm psihologic căile ciudat întortocheate ale destinului uman devine treptat evident cât de mare este influenţa acestor două complemente ale conştiinţei.

42 Aş dori să reliefez în concluzie că integrarea umbrei, aşadar conştientizarea inconştientului personal, constituie prima etapă în procesul analitic fără de care nu este posibil să cunoaştem *anima* şi *animusul*. Umbra poate fi realizată numai prin relaţia faţă de un vizavi, iar *animus* şi *anima* numai prin relaţia cu sexul opus, pentru că doar acolo sunt proiecţiile eficiente. Prin această din urmă cunoaştere în om ia naştere o triadă, care este o treime transcendentă: şi anume subiectul masculin, subiectul feminin ce îi stă faţă în faţă şi *anima* transcendentă. La femeie lucrurile stau, în mod corespunzător, invers. Al patrulea element care îi lipseşte triadei pentru totalitate este la bărbat acel arhetip al bătrânului înţelept pe care nu l-am luat aici în considerare, iar la femeie este mama htonică. Acestea formează o cuaternitate pe jumătate imanentă şi pe jumătate transcendentă, şi anume acel arhetip pe care l-am numit *cuaternio al căsătoriei*.[7] Acesta formează o schemă a *Sinelui* ca şi a structurii sociale primitive, şi anume a acelui *cross-cousin-marriage* şi a claselor de căsătorie, deci şi a împărţirii-„cvartale“ a aşezărilor primitive. Pe de altă parte, Sinele este o imagine divină, respectiv nu poate fi distins de ea. Spiritul creştinismului timpuriu ştia acest lucru, altfel un Clemens din Alexandria nu ar fi putut spune niciodată că cel care se cunoaşte pe sine îl cunoaşte pe Dumnezeu.

7 *Die Psychologie der Übertragung*. A se vedea în acest sens mai jos cuaternio naasenic.

IV
SINELE[1]

Vrem să ne îndreptăm acum către chestiunea dacă amplificarea 43
cunoaşterii produsă de retragerea proiecţiilor impersonale, adică integrarea conţinuturilor colectiv-inconştiente, are o influenţă specifică asupra personalităţii Eului. Căci ne putem aştepta la un efect considerabil în măsura în care conţinuturile integrate reprezintă *părţi ale Sinelui*. Asimilarea lor nu măreşte numai perimetrul câmpului conştiinţei, ci iniţial şi importanţa Eului, mai cu seamă atunci când acesta, cum este de cele mai multe ori cazul, stă necritic faţă în faţă cu inconştientul. În acest din urmă caz, Eul este uşor biruit şi devine identic cu conţinuturile asimilate; aşa, de exemplu, o conştiinţă masculină ajunge sub influenţa *animei* şi poate fi chiar posedată de ea.

Deoarece într-un alt context[2] am tratat deja consecinţele ulte- 44
rioare ale integrării conţinuturilor inconştiente, pot să renunţ să intru aici încă o dată în detalii. Aş dori numai să menţionez că, cu cât conţinuturile inconştientului care se asimilează Eului sunt mai numeroase şi mai importante, cu atât acesta din urmă se apropie mai mult de Sine, chiar dacă această apropiere nu poate fi decât infinită. De aici rezultă fără discuţii o inflaţie a Eului[3], dacă nu are loc o

1 Conţinutul acestui capitol a rezultat dintr-un articol apărut în 1948 în *Eranos-Jahrbuch*.

2 *Relaţiile dintre Eu şi inconştient*.

3 În concordanţă cu vorbele din I Cor., 5, 2: „Inflati estis (pephysiomenoi) et non magis luctum habuistis“ („Iar voi vă ţineţi mândri în loc — mai curând — să vă fi jelit“) etc. Aceasta referitor la un incest matern îndurat.

separare critică între acesta şi figurile inconştiente. Discriminarea are însă o reuşită practică numai dacă critica izbuteşte, pe de o parte, să impună Eului limite raţionale după criterii umane generale şi, pe de alta, să acorde figurilor inconştientului, şi anume Sinelui, *animei*, *animusului* şi umbrei, o relativă autonomie şi realitate (de natură psihică). O rezolvare psihologistă a acesteia din urmă este ineficientă, respectiv amplifică doar inflaţia Eului. Nu rezolvăm fapte declarându-le nereale. Factorul care formează proiecţii este de o realitate incontestabilă. Cine ar vrea totuşi să-l conteste, acela devine identic cu el, ceea ce nu este numai problematic, ci şi de-a dreptul periculos pentru binele individului. Oricine are de-a face cu astfel de cazuri ştie că o inflaţie poate periclita viaţa. Pentru a cădea mortal poate fi suficientă o treaptă sau o podea alunecoasă. Pe lângă motivul lui „casus ab alto" mai există şi alte motive psihosomatice şi psihice, nu mai puţin dezagreabile, pentru reducerea inflaţiei. Nu trebuie înţeles prin aceasta o stare de îngâmfare conştientă. De mult nu mai este vorba de aşa ceva. De această stare nici nu suntem direct conştienţi, ci îi putem deduce existenţa în cel mai bun caz din simptome indirecte. Aici intră şi aprecierile celor din jurul nostru despre noi. Căci inflaţia măreşte pata oarbă din ochi şi, cu cât suntem mai asimilaţi de factorul care formează proiecţiile, cu atât creşte înclinaţia noastră spre identificarea cu el. Un simptom limpede este atunci aversiunea pe care o manifestăm pentru a sesiza şi a lua în seamă reacţiile celor din jur.

45 Trebuie să considerăm o catastrofă psihică *dacă Eul este asimilat de Sine*. Imaginea totalităţii stăruie în inconştient. Participă de aceea la natura arhaică a inconştientului, dar se şi găseşte, în măsura în care este conţinut în inconştient, în continuumul spaţiu–timp psihic relativ, caracteristic lui.[4] Ambele caracteristici sunt numinoase şi de aceea necondiţionat determinante pentru conştiinţa Eului care diferenţiază, adică este separată de inconştient, şi se găseşte de altfel într-un spaţiu absolut şi într-un timp absolut. Că situaţia e de aşa natură înseamnă o necesitate vitală. Astfel, dacă Eul ajunge

4 A se vedea *Der Geist der Psychologie*.

pentru a anumită perioadă de timp sub controlul vreunui factor inconştient, adaptarea îi este perturbată şi se deschid uşile şi porţile tuturor coincidenţelor posibile.

Ancorarea Eului în lumea conştiinţei şi întărirea conştiinţei 46
printr-o *adaptare* cât se poate de exactă sunt de cea mai mare importanţă. Aici au o foarte mare însemnătate pe latura morală anumite virtuţi, ca atenţia, conştiinciozitatea, răbdarea etc. şi pe latura intelectuală luarea cu exactitate în considerare a simptomaticii inconştientului şi autocritica obiectivă.

Este cu uşurinţă posibil ca accentuarea personalităţii Eului şi a 47
lumii conştiinţei să ia o asemenea dimensiune, încât figurile inconştientului să fie psihologizate şi astfel *Sinele să fie asimilat Eului*. Deşi asta înseamnă comparativ cu cele evocate mai sus tocmai procesul invers, urmarea este totuşi aceeaşi, şi anume inflaţia. În această situaţie lumea conştiinţei ar trebui suprimată în favoarea realităţii inconştientului. În primul caz realitatea trebuie apărată faţă de o stare onirică arhaică, „veşnică“ şi „ubicuă“; în cel din urmă în schimb, trebuie să se acorde visului o sferă vitală în detrimentul lumii conştiinţei. În acel caz se recomandă o folosire a tuturor virtuţilor posibile; în acesta îngâmfarea Eului poate fi domolită numai prin înfrângeri morale. Lucrul este necesar, pentru că altfel nu se atinge niciodată acel grad mediu de modestie trebuincios pentru menţinerea unei stări echilibrate. Nu este vorba, cum ne-am putea, de pildă, aştepta, de o slăbire a moralei înseşi, ci de o străduanie morală într-o altă direcţie. Cine nu este, de exemplu, destul de conştiincios are nevoie de o realizare morală pentru a împlini cerinţa. În schimb, pentru cel care este suficient de înrădăcinat în lume ca urmare a eforturilor sale nu este o realizare morală minoră să aducă o înfrângere virtuţilor sale slăbind într-o anumită privinţă relaţia sa cu lumea şi diminuându-şi capacitatea de adaptare. (Amintesc de FRATELE KLAUS, de acum canonizat, care pentru mântuirea sa sufletească a lăsat-o pe soţia sa cu numeroşii urmaşi cu tot să se descurce singură!)

Întrucât problemele morale propriu-zise încep fără excepţie 48
abia dincolo de Codul penal, soluţionarea lor nu se poate sprijini

decât rar sau aproape niciodată pe precedente, şi cu atât mai puţin pe legi şi paragrafe. Căci adevăratele probleme apar din *coliziuni de datorii*. Cel care este umil sau cel care este suficient de comod poate lua o decizie cu ajutorul unei autorităţi exterioare. Însă cel care se încrede la fel de puţin în ceilalţi ca şi în sine însuşi nu ar ajunge niciodată la o decizie dacă aceasta nu s-ar împlini în acel mod pe care „common law" îl numeşte un „act of God". *Oxford Dictionary* defineşte noţiunea ca „operation of uncontrollable natural forces"[5]. Există în toate aceste cazuri o autoritate inconştientă care pune capăt îndoielii prin crearea unui *fait accompli*. (În sfârşit, acesta este cazul şi la cei care iau decizia apelând la o autoritate exterioară, numai că într-o formă camuflată.) Putem numi această instanţă „voinţa lui Dumnezeu" sau o „operation of natural forces", nefiind însă indiferent din punct de vedere psihologic drept ce este concepută. Interpretarea raţionalistă, care satisface intelectul modern, a autorităţii interioare drept „forţe naturale", respectiv instincte, are dezavantajul considerabil că decizia aparent triumfătoare a instinctului supără conştiinţa morală, motiv pentru care ne place să ne convingem că lucrul a fost hotărât numai şi numai printr-o decizie raţională de voinţă. Omul civilizat se teme atât de tare de „crimen laesae maiestatis humanae", încât, oricând e posibil, face ulterior o astfel de renuanţare a evenimentelor pentru a-şi tăinui sentimentul înfrângerii morale îndurate. Mândria sa doar este să creadă în capacitatea lui de autostăpânire şi în atotputernicia voinţei lui şi să îl desconsidere pe cel care se lasă înşelat de simpla natură.

49 Dacă însă concepem autoritatea interioară drept o „voinţă a lui Dumnezeu" (ceea ce include în sine că „forţele naturii" ar fi forţe divine) se naşte un avantaj pentru conştiinţa de sine în măsura în care decizia apare apoi ca un act de supunere şi rezultatul acestuia ca intenţie divină. Împotriva acestui tip de viziune se emite cu o aparenţă de dreptate reproşul că este nu numai foarte comodă, ci că şi îmbracă corupţia morală în haina virtuţii. Acest reproş este

5 Acţiunea forţelor naturale necontrolabile.

însă îndreptăţit numai acolo unde chiar este ascunsă cu bună ştiinţă o opinie egoistă în spatele unei faţade verbale ipocrite. Aceste cazuri nu constituie însă nicidecum regula, căci de obicei şi chiar de cele mai multe ori se impun tendinţe instinctive în favoarea sau defavoarea interesului subiectiv, cu sau fără acordul unei autorităţi exterioare. Autoritatea interioară nu trebuie să fie consultată mai întâi, căci ea este prezentă *a priori* în puterea tendinţelor care luptă pentru decizie. Omul nu este niciodată un simplu spectator la această luptă, ci participă mai mult sau mai puţin „voluntar" la ea şi încearcă să pună în cumpăna deciziei greutatea sentimentului său moral de libertate. Rămâne ce-i drept problematic ce este cu motivaţia cauzală, eventual inconştientă, a deciziei sale resimţite ca fiind liberă. Poate că şi ea este la fel de bine un „act of God", ca şi o catastrofă a naturii. Mi se pare că nu se poate răspunde la această întrebare, pentru că rădăcinile sentimentului moral de libertate sunt necunoscute şi totuşi există la fel de sigur ca şi instinctele resimţite ca fiind constrângătoare.

Una peste alta nu este doar mai avantajos, ci şi psihologic mai 50
„corect" să explicăm ca „voinţă a lui Dumnezeu" forţe ale naturii care apar în noi ca pulsiuni. Astfel suntem în concordanţă cu habitusul vieţii psihice ancestrale, adică funcţionăm aşa cum a funcţionat omul în toate locurile şi în toate timpurile. Existenţa habitusului demonstrează că acesta este viabil, căci, dacă nu ar fi, toţi cei care l-au urmat ar fi pierit prin neadaptare. Dacă suntem însă în concordanţă cu el avem un drept raţional la o posibilitate de viaţă. Dacă o viziune habituală garantează asta, atunci nu numai că nu există nici un motiv să o declarăm incorectă, ci avem, din contră, toate motivele să o considerăm „adevărată" sau „corectă", şi anume în sens psihologic. Adevărurile psihologice nu sunt cunoaşteri metafizice, ci mai degrabă modalităţi habituale ale gândirii, simţirii şi acţiunii, care se dovedesc prin experienţă a fi oportune şi folositoare.

Dacă spun că imboldurile pe care le găsim prezente în noi trebuie 51
înţelese ca „voinţă a lui Dumnezeu", vreau să scot în evidenţă astfel că ele nu trebuie privite ca dorinţă şi vrere arbitrară, ci ca nişte daturi

absolute pe care, ca să zicem aşa, trebuie să învăţăm să le mânuim corect. Voinţa le poate birui numai parţial. Le poate eventual reprima, dar nu modifica în esenţa lor, iar ceea ce a fost reprimat iese din nou la iveală într-un alt loc şi într-o formă schimbată, de astă dată însă împovărat cu un resentiment care face din pulsiunea naturală, în sine inofensivă, inamicul nostru. Aş dori şi ca termenul „Dumnezeu“ din expresia „voinţa lui Dumnezeu“ să nu fie înţeles creştineşte, ci mai curând în sensul Diotimei, care spune: „Eros, dragă Socrate, este un mare demon.“[6] Denumirea grecească *daimon* şi *daimonion* exprimă o putere anume care se apropie de om din afară, cum ar fi cea a providenţei şi destinului. Decizia etică îi este însă rezervată omului. Numai că el trebuie să ştie ce decide şi trebuie să ştie ce face; dacă se supune, atunci nu-şi urmează doar propria opinie, şi dacă repudiază, atunci nu-şi distruge doar propria invenţie.

52 Punctul de vedere *pur* biologic, respectiv care ţine de ştiinţele naturii, nu se recomandă în psihologie odată ce este în mare parte doar intelectual. Că este aşa nu-i un dezavantaj în măsura în care metoda din ştiinţele naturii s-a dovedit euristic deosebit de valoroasă în domeniul cercetării psihologice. Însă fenomenul psihic nu este sesizat ca întreg de intelect, căci el nu este alcătuit numai din *sens*, ci şi din *valoare*, aceasta bazându-se pe intensitatea nuanţelor afective însoţitoare. Are deci nevoie cel puţin de cele două funcţii „raţionale“[7] pentru a proiecta o schemă aproximativ completă a unui conţinut psihic.

53 Dacă atunci când se tratează conţinuturile psihice se iau în considerare nu numai judecata intelectuală, ci şi judecata de valoare, rezultă în mod necesar nu doar o imagine mai completă a conţinutului respectiv, ci şi poziţia deosebită pe care o ocupă el în general în ierarhia conţinuturilor psihice. Valoarea afectivă reprezintă un criteriu esenţial fără de care psihologia nu se poate descurca, deoarece ea determină într-o mare măsură rolul pe care îl va juca conţinutul accentuat în economia psihicului. Căci valoarea afectivă este

6 Citat din Platon, *Banchetul*.

7 A se vedea *Tipuri psihologice*.

o unitate de măsură a intensităţii unei reprezentări, şi intensitatea, la rândul ei, exprimă tensiunea energetică, potenţialul de eficacitate al acesteia. Umbra, de exemplu, are de regulă o valoare afectivă clar negativă, *anima* în schimb, ca şi *animus*, mai degrabă una pozitivă. În timp ce umbra este însoţită de obicei de nuanţe afective clare şi care pot fi indicate, *anima* şi *animusul* au calităţi afective mai greu de definit. Ele sunt percepute îndeosebi ca fascinante sau numinoase. Sunt adesea înconjurate de o atmosferă de sensibilitate, intangibilitate, mister, intimitate excesivă şi chiar de necondiţionare. În aceste însuşiri se exprimă relativa autonomie a celor două figuri. În privinţa ierarhiei afective, *animusul* şi *anima* se comportă faţă de umbră cam aşa cum se comportă aceasta faţă de conştiinţa Eului. Aparent, acesteia din urmă îi revine principala accentuare de afecte; în orice caz, ea reuşeşte, cel puţin temporar, să refuleze umbra cu ajutorul unei cheltuieli destul de considerabile de energie. Dacă însă, dintr-un motiv sau altul, inconştientul iese învingător, atunci, proporţional cu aceasta, valenţa umbrei etc. creşte, iar scala valorică se inversează, ca să zicem aşa. Ceea ce se găsea cel mai departe de conştiinţa trează şi părea inconştient ia, să-i zicem, un aspect ameninţător, iar valoarea afectivă creşte în succesiunea: conştiinţa Eului, umbra, *anima*, Sinele. Această inversare a stării conştiinţei treze se petrece în mod regulat la trecerea din starea de trezie în somn, aici devenind atunci cel mai evident tocmai ceea ce în timpul zilei era inconştient. Orice „abaissement du niveau mental“ determină o inversare relativă a valorilor.

Vorbesc aici despre accentuarea *subiectivă* a afectelor, care 54
este supusă schimbului mai mult sau mai puţin periodic tocmai menţionat. Există însă acum şi *valori obiective*, care se bazează pe un consens general, cum ar fi valorile morale, estetice şi religioase, adică idealuri general recunoscute sau reprezentări colective accentuate afectiv („répresentations collectives“ ale lui Lévy-Bruhl[8]). Accentuările subiective de afecte, respectiv „cantităţile de valoare“ sunt uşor constatabile prin felul şi numărul

8 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

constelaţiilor, respectiv al simptomelor perturbatoare produse de ele.[9] Idealurile colective adesea nu au o accentuare subiectivă de afecte, păstrându-şi totuşi valoarea afectivă. De aceea ea nu se poate dovedi prin simptome subiective, ci prin atributele valorice inerente unor asemenea reprezentări colective, pe de o parte, şi printr-o simbolistică specifică, pe de altă parte, făcând abstracţie totală de efectul sugestiv.

55 Problema are un aspect practic în măsura în care se poate uşor întâmpla ca o idee colectivă în sine importantă să fie reprezentată în vis, din lipsa acentuării subiective de afecte, numai printr-un atribut subordonat, de exemplu un zeu prin atributul său teriomorf, sau invers, ca ideea să ducă lipsă în conştiinţă de accentuarea afectivă ce îi revine de fapt, motiv pentru care ea trebuie retranspusă în contextul ei arhetipal — o muncă de care se ocupă de regulă poeţii şi profeţii. Astfel, Hölderlin, de exemplu, reînvie în strălucirea-i originară în „Hymne an die Freiheit" conceptul de libertate, devenit banal prin atâta uz şi abuz:

Seit dem Staube mich ihr Arm entrissen,
Schlägt das Herz so kühn und selig ihr;
Angeflammt von ihren Götterküssen,
Glühet noch die heiße Wange mir.

Jeder Laut von ihrem Zaubermunde
Adelt noch den neugeschaffnen Sinn.
Hört, o Geister! meiner Göttin Kunde,
Hört und huldiget der Herrscherin.[10]

56 Se înţelege cu uşurinţă că ideea este retranspusă aici în starea ei dramatică originară, şi anume în făptura luminoasă a *animei*,

9 *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume.*

10 „De când braţul ei m-a smuls din colburi/ Inima-n cereşti plăceri mi-o scald;/ Ars de-ale sărutului ei volburi,/ Mie-a obrazul strălucit şi cald;/ Orice zvon din gura-i de poveste/ Îmi hrăneşte nobilul nesaţ —/ Duhuri! ascultaţi a Muzei veste!/ Şi-ascultând, Stăpânei vă-nchinaţi!". „Imn libertăţii", în J.C.F. Hölderlin, *Imnuri şi ode*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1977, trad. de Ştefan Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu. (*N.t.*)

departe de gravitaţia pământească şi de tirania simţurilor, şi care, ca psihopomp, indică drumul către câmpiile elizee.

Primul caz, în care ideea colectivă este reprezentată în vis prin- 57
tr-un aspect sărăcăcios al ei, este întâlnit oricum mai frecvent: „zeiţa“ apare ca pisică neagră, iar divinitatea însăşi ca „lapis exilis“ (piatra mică). Pentru interpretare este nevoie atunci de anumite cunoştinţe care au mai puţin de-a face cu zoologia şi mineralogia, cât mai curând cu realitatea unui *consensus omnium* istoric referitor la obiectul aflat în discuţie. Aceste aspecte „mitologice“ ale lucrurilor există întotdeauna, chiar dacă în cazul dat rămân inconştiente. Dacă, de pildă, nu ne mai gândim la faptul că verdele este culoarea speranţei şi a vieţii, pentru că momentan pur şi simplu chibzuim dacă să vopsim poarta grădinii în verde sau alb, aspectul simbolic al „verdelui“ tot există ca un *sous-entendu* inconştient. Astfel, ceea ce pentru viaţa inconştientului este de cea mai mare importanţă se află în conştiinţă din punct de vedere al valorii pe ultimul loc şi invers. Deja figura umbrei aparţine domeniului schemelor neesenţiale, ca să nu mai vorbim de *animus* şi *anima*, care par să existe chiar doar ca proiecţii asupra semenilor. Sinele s-a îndepărtat de raza personală de acţiune şi apare, dacă apare, numai ca mitologem religios, iar simbolurile sale oscilează între un maxim şi un minim. Cine se identifică cu jumătatea diurnă a existenţei sale psihice va declara de aceea visele nocturne ca nule şi neavenite, chiar dacă noaptea este la fel de lungă ca ziua şi orice conştienţă se bazează evident pe neconştienţă, se înrădăcinează în ea şi dispare în fiecare noapte în ea. În plus, psihopatologia ştie cu suficientă siguranţă ce îi poate face inconştientul conştiinţei şi de aceea acordă inconştientului o atenţie care adesea îi apare profanului într-o primă instanţă de neînţeles. Căci se ştie că ceea ce este mic ziua este mare noaptea şi viceversa şi se mai ştie şi că lângă ceea ce este mic ziua stă întotdeauna ceea ce este mare noaptea, chiar dacă invizibil.

Această cunoaştere este o condiţie preliminară indispensabilă a 58
oricărei integrări, adică un conţinut poate fi integrat numai dacă aspectul său dublu a fost conştientizat şi dacă el nu este sesizat doar intelectual, ci este înţeles şi corespunzător cu valoarea sa afectivă.

Numai că intelectul şi afectul pot fi doar cu greu „înhămate“ alături căci ele se opun unul altuia — *per definitionem*. Aceluia care se identifică cu un punct de vedere intelectual i se opune uneori cu ostilitate afectul în figura *animei* şi, invers, un *animus* intelectual atacă violent punctul de vedere afectiv. Cine vrea deci să fie capabil de reuşita de a sesiza nu numai intelectual ci şi corespunzător valorii afective, acela trebuie să se confrunte de bine de rău cu *animus* sau *anima*, pentru a pune la cale o unire mai înaltă, o *coniunctio oppositorum*. Aceasta reprezintă însă o condiţie preliminară indispensabilă a totalităţii.

59 Deşi „totalitatea“ nu pare a fi mai întâi decât un concept abstract (asemănător cu *animus* şi *anima*), acesta este totuşi empiric în sensul că este anticipat în psihic prin simboluri spontane, respectiv autonome. Este vorba despre simbolurile *cuaternităţii* şi *mandalei*, care nu apar numai în visele oamenilor moderni neinformaţi, ci sunt larg răspândite şi în monumentele istorice ale multor popoare şi epoci. Semnificaţia lor ca simboluri ale unităţii şi totalităţii este suficient consolidată atât istoric cât şi empiric-psihologic. Ceea ce ne apare deci mai întâi drept un concept abstract constituie în realitate o existenţă empirică ce-şi vesteşte spontan prezenţa apriorică. Drept urmare, totalitatea înseamnă un factor obiectiv care vine în întâmpinarea subiectului în mod independent, asemănător cu *animus* şi *anima*; şi, aşa cum au acestea o poziţie ierarhic mai înaltă decât umbra, aşa reclamă totalitatea o poziţie şi o valoare care le întrece pe cele ale *syzygyei*. Aceasta pare să reprezinte cel puţin un segment esenţial, dacă nu chiar ceva ca două jumătăţi ale totalităţii, şi anume perechea regească frate–soră, deci acea tensiune contrastantă din care rezultă copilul divin[11] ca simbol al unităţii.

60 Unitatea şi totalitatea se află pe treapta cea mai înaltă a scalei valorice, deoarece simbolurile lor nu mai pot fi distinse de *imago Dei*. Aşadar, toate aserţiunile despre imaginea lui Dumnezeu sunt fireş-

11 Cf. în acest sens Jung şi Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, ca şi Jung, *Psychologie und Alchemie*, Registrul tematic, s. v. *filius philosophorum*, *infans* şi *hermaphroditus*.

te valabile şi pentru simbolurile empirice ale totalităţii. Experienţa ne arată că mandalele individuale sunt simboluri ale ordinii, motiv pentru care le apar pacienţilor mai ales în perioade de dezorientare, respectiv de reorientare psihică. Ele invocă şi conjură ca nişte cercuri magice forţele ilegitime ale lumii obscure şi figurează o ordine sau creează o ordine care preface haosul într-un cosmos.[12] Mandala i se reprezintă conştiinţei mai întâi ca o insignifianţă punctiformă şi este de obicei nevoie de o muncă îndelungată şi temeinică şi de integrarea multor proiecţii până ce dimensiunea simbolului să fie sesizată aproape complet. Înţelegerea ar putea fi realizată fără probleme dacă ar fi numai de natură intelectuală, căci afirmaţiile general răspândite despre Dumnezeu în noi şi peste noi, despre Cristos şi *corpus mysticum*, despre Atman personal şi suprapersonal etc. sunt formulări pe care intelectul filosofic şi le însuşeşte cu uşurinţă. De aici obişnuieşte să se nască iluzia că am ajuns astfel în posesia problemei. Dar noi nu am dobândit nimic în afara numelui său, de care este legată din timpuri străvechi prejudecata că ar reprezenta magic însăşi problema şi că ar fi deci suficient să rostim numele pentru a pune astfel problema. De-a lungul mileniilor raţiunea a avut de altfel ocazii mai mult decât suficiente să sesizeze vanitatea acestei prejudecăţi, ceea ce nu împiedică însă nicidecum ca şi astăzi o luare intelectuală în posesie să fie considerată încă la întreaga ei valoare. Tocmai experienţa psihologică este cea care arată cu toată claritatea necesară cum „conceperea" intelectuală a unei stări de fapt psihologice nu produce mai mult decât un „concept" al ei, iar acesta din urmă nu înseamnă mult mai mult decât un nume, un „flatus vocis". Astfel de jetoane pot fi mânuite, ce-i drept, fără greutate. Ele merg uşor din mână în mână, pentru că nu au substanţă. Ele sună plin, e-adevărat, însă nu conţin nimic şi, deşi desemnează o sarcină şi o obligaţie dintre cele mai grele, nu obligă la nimic. Intelectul este, ce-i drept, de o utilitate neîndoielnică în domeniul său propriu, dar dincolo de acesta este un mare şarlatan şi creator de iluzii, şi anume acolo unde încearcă să mânuiască *valori*.

12 Cf. *Psychologie und Alchemie*, II, 3.

61 Se pare că orice ştiinţă poate fi practicată numai cu ajutorul intelectului, nu însă şi psihologia, al cărei obiect conţine mai mult decât cele două aspecte care sunt mijlocite prin percepţia senzorială şi prin gândire. Funcţia valorică, şi anume tocmai *sentimentul*, este o parte integrantă a orientării conştiinţei şi de aceea nu poate lipsi într-o judecată psihologică mai mult sau mai puţin completă, căci altminteri modelul ce trebuie realizat după procesul real ar fi incomplet. Fiecărui proces psihic îi este inerentă însuşirea valorică, şi anume tonalitatea afectivă. Aceasta semnalează cât de *afectat* este subiectul de proces, respectiv cât de important este acesta pentru el (în măsura în care procesul chiar ajunge la conştiinţă). Prin „afect" subiectul este inclus şi ajunge să resimtă astfel întreaga pondere a realităţii. Diferenţa corespunde, aşadar, aproximativ celei dintre descrierea pe care o găsim într-o carte a unei maladii grave şi adevărata boală pe care o avem. Psihologic nu deţinem nimic ce nu am experimentat cu adevărat. O înţelegere pur intelectuală înseamnă de aceea prea puţin, căci ştim numai cuvinte referitoare la ea, fără a cunoaşte din interior substanţa.

62 Există mult mai mulţi oameni care se tem de inconştient decât ne-am aştepta. Lor le este frică deja de propria umbră. Dacă ajungem la *anima* şi *animus*, teama se amplifică în adevărată panică. În fapt, *syzygy* reprezintă acele conţinuturi psihice care într-o psihoză irump în conştiinţă (cel mai evident în formele paranoide ale schizofreniei).[13] Depăşirea acestei temeri înseamnă deja în sine o performanţă morală de o dimensiune neobişnuită, ea nefiind singura condiţie care trebuie îndeplinită pe calea spre adevărata experienţă a Sinelui.

63 Umbra, *syzygy* şi Sinele sunt factori psihici despre care ne putem face o imagine suficientă numai pe baza unei experienţe mai mult sau mai puţin complete. După cum aceste concepte au reieşit din trăirea realităţii, ele pot fi din nou explicate numai prin experienţă. O critică filosofică va avea de obiectat în toate privinţele dacă nu

13 Un caz clasic este acela publicat de Nelken, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*. La fel şi autobiografia lui Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

remarcă în prealabil că este vorba despre *realităţi* şi că în acest caz aşa-numitul concept nu semnifică decât o descriere sau definiţie prescurtată a acestora. Ea poate să facă la fel de puţin rău obiectului precum o critică zoologică ornitorincului. Nu este vorba de concept; doar el nu este decât un cuvânt şi un jeton şi are importanţă şi utilizare numai pentru că reprezintă suma experienţelor. Pe aceasta însă eu nu o pot transmite din păcate publicului meu. Este adevărat că în unele dintre publicaţiile mele am făcut încercarea de a prezenta pe baza materialului cazuistic esenţa acestor experienţe şi totodată şi metoda care produce astfel de experienţe. Oriunde chiar este aplicată metoda mea datele mele referitoare la realitate se confirmă. Încă de pe vremea lui Galilei se puteau vedea sateliţii lui Jupiter, dacă se făcea efortul de a se utiliza telescopul lui.

În afara domeniului psihologic mai îngust de specialitate, aceste 64
figuri găsesc înţelegere la toţi cei care deţin anumite cunoştinţe în ceea ce priveşte mitologia comparată. În „umbră“ ei recunosc lesne reprezentantul advers al lumii htonice obscure a cărei configuraţie poartă trăsături universale. *Syzygy* este nemijlocit comprehensibilă ca model psihic al tuturor perechilor divine. Sinele, în sfârşit, se dovedeşte datorită însuşirilor lui empirice ca *eidos* (idee) al tuturor reprezentărilor supreme ale totalităţii şi unităţii, aşa cum sunt proprii cu predilecţie tuturor sistemelor monoteiste şi moniste.

Consider importantă această comparaţie în măsura în care se iz- 65
buteşte astfel să se raporteze aşa-numitele reprezentări *metafizice*, care şi-au pierdut baza experimentală naturală, la un eveniment psihic viu, cu o existenţă universală, iar prin aceasta ele îşi recapătă sensul propriu-zis şi originar. Se realizează astfel o nouă legătură între acele conţinuturi proiectate, care fuseseră formulate ca intuiţii „metafizice“, şi Eu. Din păcate, după cum am mai spus, faptul că există concepte metafizice şi că sunt crezute nu produce şi prezenţa conţinutului sau obiectului lor, deşi coincidenţa între intuiţie şi realitate sub forma unei stări psihice speciale, a unui *status gratiae*, nu poate fi desemnată drept imposibilă, dar nici nu poate fi realizată de subiect în mod arbitrar. Dacă conceptele metafizice şi-au pierdut capacitatea de a reaminti şi a reevoca experienţa

originară, atunci nu numai că au devenit inutile, ci se dovedesc încă a fi adevărate impedimente pe drumul unei dezvoltări ulterioare. Ne agăţăm de posesiuni, care au însemnat odată bogăţie, şi cu cât ele devin mai neeficace, mai de neînţeles şi mai inerte, cu atât le susţinem cu mai multă încăpăţânare. (Susţinem firește cu încăpăţânare numai ideile sterile; cele vii au suficient conţinut şi bogăţie, aşa că nu avem de ce să le susţinem morţiş.) Astfel, cu timpul, ceva plin de sens se transformă în ceva lipsit de sens. Este din păcate destinul ideilor metafizice.

66 Astăzi se pune într-adevăr întrebarea ce se înţelege în întreaga lume prin asemenea idei. Publicul — în cazul în care nu a întors total spatele tradiţiei — nu mai cere de mult să audă un „mesaj", ci mai degrabă să îi perceapă sensul. Chiar şi simplele cuvinte care vuiesc de la amvon sunt de neînţeles şi pretind zgomotos o explicaţie: cum de ne-a mântuit moartea lui Cristos, când nimeni nu se simte mântuit? Cum de este Cristos un om-Dumnezeu şi ce înseamnă asta? Ce e cu Trinitatea, cu partenogeneza, cu mâncatul trupului şi băutul sângelui ş.a.m.d., ş.a.m.d.? În ce raport disperat se află universul unor astfel de concepte cu acelea ale vieţii cotidiene, a cărei realitate clară ştiinţele naturii o înţeleg în proporţie foarte mare? Noi trăim cel puţin şaisprezece ore din douăzeci şi patru exclusiv în această lume, iar pe celelalte opt le petrecem într-o stare predominant inconştientă. Unde şi când se întâmplă ceva care ar aminti chiar şi numai foarte îndepărtat de incidente ca apariţiile de îngeri, minunile ospeţelor, fericirile, învierea morţilor etc.? A fost deci cu adevărat o descoperire când s-a constatat că în cadrul stării de somn inconştiente apar intervale, numite „vise", iar în acestea pot fi observate ocazional scene care au o asemănare considerabilă cu motive mitice. Miturile sunt povestiri cu minuni şi tratează tocmai despre toate acele lucruri care foarte adesea sunt şi obiecte ale credinţei.

67 În lumea cotidiană a conştiinţei nu prea există astfel de lucruri, adică până în 1933 au fost detectaţi, ca să zicem aşa, numai bolnavi mintal în posesia unor fragmente mitologice vii. După această dată s-a răspândit lumea eroilor şi a monştrilor ca un foc pustiitor asu-

pra unor naţiuni întregi, iar prin aceasta s-a dovedit că mitul şi lumea sa specifică nu şi-au pierdut nimic din vivacitate nici în secolele raţiunii şi iluminismului. Dacă noţiunile metafizice nu prea mai fascinează astăzi, cu siguranţă că de vină nu este o lipsă de originaritate şi primitivitate a sufletului european, ci exclusiv faptul că simbolurile existente până deunăzi nu mai exprimă ceea ce se înscrie acum la cuvânt venind dinspre inconştient, ca rezultat al multor veacuri de dezvoltare creştină a conştiinţei. Este un adevărat *antimimon pneuma*, un pseudospirit de aroganţă, isterie, confuzie, amoralitate păcătoasă şi doctrinară, un producător de marfă spirituală de calitate proastă, de surogat artistic, de bâlbâială filosofică şi înşelătorie utopică, tocmai bun pentru a fi dat *en gros* spre îndopare în masă omului din ziua de azi. Aşa arată spiritul postcreştin.

V
CRISTOS, UN SIMBOL AL SINELUI

68 S-au comparat nu o singură dată decreştinizarea lumii noastre, dezvoltarea luciferică a ştiinţei şi tehnicii şi imensele distrugeri materiale şi morale pe care le-a lăsat în urmă cel de-al Doilea Război Mondial cu evenimentele Apocalipsei prevăzute încă în Noul Testament. Este vorba aici, după cum se ştie, despre aşteptarea lui Anticrist. „Hic est Antichristus qui negat Patrem, et Filium."[1] În I Ioan 4, 3, se spune: „Şi orice duh care nu mărturiseşte pe Iisus nu […] este duhul lui Anticrist, despre care aţi auzit că vine şi acum este chiar în lume."[2] Apocalipsa este plină de aşteptarea unor lucruri cumplite, care se vor întâmpla la sfârşitul lumii înainte de cununia mielului. Asta arată clar cum în *anima christiana* sălăşluiesc nu numai cunoaşterea existenţei unui adversar, ci şi certitudinea viitoarei „preluări a puterii" de către el.

69 De ce — se va întreba cititorul meu — vorbesc aici de Cristos şi oponentul său, Anticrist? Discuţia revine în mod necesar asupra lui Cristos, căci el este mitul încă viu al culturii noastre. El

1 „Acesta este Anticrist, care tăgăduieşte pe Tatăl şi pe Fiul", I Ioan, 2, 22.

2 Concepţia bisericească invocă din vremuri străvechi II Tes. 2, 3 şi urm., unde este vorba despre apostazie, despre ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας[ἁμαρτίας] (oameni ai lipsei de legi [ostilităţii faţă de legi]) şi despre υἱὸς τῆς ἀπωλείας (fiu al pieirii), care anticipează parusia Domnului. Acest nelegiuit se va aşeza în locul lui Dumnezeu, dar va fi în cele din urmă ucis de Kyrios Isus „prin suflul gurii sale". El va face minuni κατ᾽ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ (corespunzător puterii Satanei). Cel mai mult se va evidenţia prin caracterul fals, mincinos. Ca model este considerat Dan. 11, 36 şi urm.

este eroul culturii noastre care, fără a aduce prejudicii existenţei sale istorice, întruchipează mitul omului originar divin, al lui Adam mistic. El este cel care ocupă centrul mandalei creştine, stăpânul lui Tetramorphos, adică al celor patru simboluri evanghelice, care înseamnă şi cele patru coloane ale tronului său. El este în noi şi noi suntem în el. Împărăţia sa este perla preţioasă, comoara ascunsă în ogor, micul grăunte de muştar care ajunge marele copac şi oraşul celest.[3] Cum este Cristos în noi aşa este şi împărăţia sa celestă.[4]

Aceste câteva indicaţii, general cunoscute, ar trebui să ajungă 70
pentru a caracteriza poziţia psihologică a simbolului lui Cristos. *Cristos ilustrează arhetipul Sinelui*.[5] El reprezintă o entitate de tip divin sau celest, un om transfigurat, un fiu al Domnului „sine macula peccati", nepătat de păcat. Ca Adam secundus, el constituie o corespondenţă cu primul Adam dinaintea căderii în păcat, adică de pe când acesta mai deţinea însuşirea de a fi pur şi simplu după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, despre care Tertullian (m. 222) spune: „Şi despre această imagine a lui Dumnezeu în om trebuie să considerăm că spiritul omenesc are aceleaşi imbolduri şi simţuri pe care le are şi Dumnezeu, deşi nu aşa ca Dumnezeu."[6]

3 Referitor la „oraş" cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 138 şi urm.

4 Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. („Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" sau „printre voi".) „Nu vine pe văzutele (cum observatione) şi nici nu vor spune: Iată-o aici sau dincolo)", ci atât înăuntru, cât şi pretutindeni (Luca 17, 20 şi urm.). „Nu este din lumea aceasta" (Ioan, 18, 36). Asemănarea împărăţiei lui Dumnezeu cu omul reiese şi din comparaţia acesteia cu semănătorul: „Simile factum este regnum coelorum homini qui seminavit" etc. („Asemenea este împărăţia cerurilor omului care a semănat sământă bună" — Matei, 13, 24; a se vedea şi 13, 45; 18, 23; 2, 22 ş.a.) Fragmentele de pe papirus din Oxyrynchos au: ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν / ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι καὶ ὅστις ἄν ἑαυτὸν / γνῶ ταύτην εὑρη]σει … / ἑαυτοὺς γνώσεσδε (Împărăţia cerurilor este înlăuntrul vostru şi oricine se cunoaşte pe sine însuşi va găsi acelaşi lucru. Să vă cunoaşteţi pe voi înşivă etc.). (*New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrynchus*, ed. de Grenfell şi Hunt, p. 15.)

5 Cf. în acest sens expunerile mele despre Cristos ca arhetip în *Încercare de interpretare psihologică a normei trinităţii*, IV, 2.

6 „Et haec imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales quales Deus." (*Adversus*

Mult mai detaliat este Origene (185–254): *imago Dei* imprimată în suflet nu în corp[7] „este o imagine a imaginii, căci sufletul meu nu este în mod special o imagine a lui Dumnezeu, ci e creat după asemănarea cu imaginea anterioară“[8]. Cristos, în schimb, este adevărata *imago Dei*[9] după a cărei asemănare omul nostru interior este creat invizibil, necorporal şi nemuritor.[10] Imaginea lui Dumnezeu în noi se revelează prin *prudentia*, *iustitia*, *moderatio*, *virtus*, *sapientia* şi *disciplina*[11].

71 Augustin (354–430) distinge între *imago Dei*, care este Cristos, şi acea *imago* implantată omului ca un mijloc sau o posibilitate de a ajunge la chipul şi asemănarea Domnului.[12] „Imaginea lui Dumnezeu este lăuntrică, nu este în corp… Acolo unde este intelectul, unde este mintea, unde este raţiunea, care trebuie să investigheze adevărul… acolo îşi are Dumnezeu imaginea.“[13] De aceea ar trebui să ne amintim, spune Augustin, că după imaginea lui Dumnezeu noi nu suntem creaţi nicăieri altundeva decât în intelect. „Acolo însă unde omul

Marcionem, II, 14, col. 304.) [Am tradus pe parcursul cărţii numai acele citate din latină pe care a considerat şi Jung că trebuie să le traducă în germană, iar textul după care am efectuat eu traducerea este versiunea (respectiv interpretarea) dată de Jung în germană — *N.t.*]

7 *Contra Celsum*, VIII, 49, col. 1590): „In anima, non in corpore impressus sit imaginis conditoris character.“

8 *In Lucam homilia*, VIII (col. 1820): „Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei, et videam anima meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis: neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed similitudinem imaginis prioris effecta est.“

9 *De principiis*, I, 2, 8: „... salvatoris figura est substantiae vel substantiae Dei. *In Genesim homilia*, I, 13: „Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae?“ *Selecta in Genesim*, IX, 6: „Imago autem Dei invisibilis salvator.“

10 *In Gen. hom.*, I, 13: „Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporalis, et incorruputus atque immortalis.“

11 *De princip*., IV, 37 (col. 412).

12 *Retractiones*, I, XXVI (col. 626): „<Unigenitus> ... tantummodo imago est, non ad imaginem.“

13 *Enarrationes in Psalmos*, XLVIII, sermo II (col. 564): „Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigendae veritatis... ibi habet Deus imaginem suam.“ *Idem loc. cit.*, Psalmul XLII, 6 (col. 480):

se ştie creat după imaginea lui Dumnezeu, acolo el recunoaşte în sine şi ceva ce este mai amplu decât îi e dat animalului."[14] De aici rezultă că imaginea lui Dumnezeu este, ca să zic aşa, identică cu *anima rationalis*. Aceasta reprezintă omul spiritual superior, *homo coelestis* al lui Pavel.[15] Aidoma lui Adam înaintea căderii, şi Cristos întruchipează imaginea lui Dumnezeu[16] a cărei totalitate este scoasă în mod deosebit în relief de Augustin. „Cuvântul", aşa spune el, „a preluat întregul om oarecum complet, sufletul şi corpul omului", şi el mai precizează că omul este alcătuit din suflet, carne şi animal.[17]

Prin căderea în păcat imaginea lui Dumnezeu în om nu a fost 72
distrusă, ci numai vătămată şi deteriorată („deformată"), iar prin graţia divină ea este reconstituită. Amplitudinea integrării este sugerată de „descensus ad inferos", coborârea în infern a sufletului lui Cristos, al cărei efect mântuitor cuprinde şi morţii. Corespondenţa psihologică cu aceasta o constituie integrarea inconştientului colectiv care reprezintă o parte componentă esenţială a individuaţiei. Augustin spune: „Sfârşitul nostru trebuie să fie deci desăvârşirea noastră; desăvârşirea noastră însă este Cristos"[18], întrucât el înseamnă imaginea perfectă a Domnului. De aceea el este numit şi „rege". Mireasa lui (*sponsa*) e sufletul omenesc, „legat de Logos într-un mister spiritual ascuns lăuntric, pentru ca să fie două într-o singură carne", corespunzător căsătoriei mistice dintre Cristos şi

„Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem." Sermo XC, 10 (col. 566): „Veritas quaeritur in Dei imagine"; în timp ce *Liber de vera religione* spune: „in interiore homine habitat veritas". De aici rezultă că „imago Dei" şi „interior homo" coincid.

14 *Enarr. in Ps.*, LIV, 3 (col. 629): „Porro autem, charissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ispo intellectu... ubi autem homo ad imaginem Dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus."

15 I Cor. 15, 47.

16 *In Ioannis evangelium*, tract. LXXVIII, 3 (col. 1836): „Christus est Deus, anima rationalis et caro."

17 Sermo CCXXXVII, 4 (col. 1124): „<Verbum> suscepit totum quasi plenum hominem, animam et corpus hominis. Et si aliquid scrupulosius vis audire; quia animam et carnem habet et pecus."

18 *Enarr. in Ps.*, LIV, 1 (col. 628).

Biserică.[19] Făcând abstracţie că acest *hieros gamos* continuă să dăinuie în dogma şi ritualul bisericii, simbolul s-a transformat în decursul Evului Mediu în alchimie în *coniunctio* contrariilor, adică în cununia chymică, şi astfel pe de o parte în reprezentarea totalităţii *lapis*-ului *philosophorum*, pe de altă parte în noţiunea legăturii chimice.

73 Imaginea lui Dumnezeu în om maculată prin primul păcat poate fi „reformată“[20] cu ajutorul Domnului, corespunzător Epistolei Sf. Apostol Pavel către Romani, 12, 2: „Să nu vă asemănaţi chipului acestui veac, ci să vă schimbaţi, prin înnoirea minţii, ca să fiţi în stare să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu.“ Imaginile totalităţii, pe care le produce inconştientul pe parcursul unui proces de individuaţie, reprezintă astfel de „reformări“ ale unui arhetip (al mandalei) existent *a priori*.[21] După cum s-a subliniat deseori, simbolurile spontane ale Sinelui (ale totalităţii) practic nu se pot deosebi de o imagine a lui Dumnezeu. „Înnoirea“ (*anakainosis*, *reformatio*) nu se referă, în ciuda acelui *metamorphousthe* (transformaţi-vă), la o schimbare propriu-zisă, ci la o reinstaurare a unei stări originare, a unei *apokatastasis*; aceasta într-o concordanţă perfectă cu situaţia psihică empirică a unui arhetip al totalităţii existent în permanenţă[22] care, ce-i drept, poate dispărea uşor din raza vizuală a conştiinţei sau nici măcar nu este perceput vreodată, până ce o conştiinţă iluminată prin conversiune îl recunoaşte în făptura lui Cristos. Cu această „anamneză“ se reface o stare primară a uniunii cu imaginea lui Dumnezeu. Ea înseamnă o integrare şi conciliere a clivajului personalităţii, care îşi datorează existenţa pulsiunilor ce tind în direcţii diferite, contrazicându-se reciproc. Ea numai acolo nu se iveşte unde omul este încă inconştient, în mod legitim, asemenea unui animal, de esenţa sa pulsională. Se dovedeşte însă imposibilă,

19 *Contra Faustum*, XXII, 38 (col. 424): „Est enim et sancta Ecclesia Domino Iesu Christo in occulto uxor. Occulte quippe atque in abscondito secreto spirituali anima humana inhaeret Verbo Dei, ut sint duo in carne una.“

20 Augustin, *De Trinitate*, XIV, 22: „... Reformamini in novitate mentis vestrae, ut incipiat illa imago ab illo reformari a quo formata est.“

21 Fac trimitere la prezentarea cazuistică din *Despre simbolistica mandalei*.

22 *Psychologie und Alchemie*.

respectiv păgubitoare, acolo unde o inconştienţă artificială, adică o refulare, nu mai reflectă pulsiunea.

Concepţia originară creştină a lui *imago Dei*, întruchipată în 74
Cristos, înseamnă fără îndoială o entitate atotcuprinzătoare, care include în sine chiar şi latura animalică a omului (*pecus*!). Cu toate acestea simbolul lui Cristos duce lipsă de totalitate în sens modern, prin aceea că nu cuprinde în sine *expressis verbis* latura noptatică a lucrurilor, ci o exclude ca adversar luciferic. Deşi excluderea forţei rele era cunoscută conştiinţei creştine, ea era astfel lipsită numai de o umbră fără importanţă, căci cu teoria lui *privatio boni*, care apare deja la Origene, răului i se imprimase caracterul unui bine doar diminuat, fiindu-i astfel luată substanţa. După dogma religioasă răul este doar „lipsa accidentală a unei perfecţiuni". Pe baza acestei premise putea să ia naştere opinia: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine". De aici a rezultat şi îndepărtarea ulterioară a diavolului în anumite doctrine protestante.

Datorită teoriei lui *privatio boni*, totalitatea era aparent asigura- 75
tă prin făptura lui Cristos. Răul trebuie însă conceput ceva mai cu substanţă, dacă îl întâlnim în planul psihologiei empirice. Aici el e pur şi simplu opusul binelui. În Antichitate, gnosticii, a căror argumentare este influenţată deja semnificativ prin experienţa psihică, s-au confruntat cu problema răului în măsură mai mare decât Părinţii Bisericii. Ei propovăduiau că aşa „şi-a desprins de sine Cristos umbra"[23]. Dacă acordăm vreo însemnătate acestei concepţii,

23 Irenaeus (*Adversus haereses*, II, 5, 1) relatează ca doctrină gnostică faptul că Cristos (ca Logos demiurgic), când a modelat fiinţa mamei sale, a aruncat-o pe aceasta din pleromă, adică a separat-o de cunoaştere. Căci creaţia a rezultat în afară pleromei în *umbră* şi în vid. După învăţătura lui Valentinus (*Adv. haer.*, I, 11, 1), se pare că Cristos nu provine din eonii pleromei, ci din mama ce se află în afara pleromei. Ea l-a născut „cu o anumită umbră". El însă, „întrucât este bărbătesc", şi-a desprins de sine umbra (καὶ τοῦτον [χριστὸν] μὲν ἅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα ἀποκόψαντα ἀφ'ἑαντοῦ τὴν σκιάν, ἀναδραμεῖν εἰς τὸ Πλήρωμα) şi a urcat în pleromă; în timp ce mama a fost „lăsată în urmă în umbră", pentru ca acolo, „golită de substanţa spirituală", să nască apoi totuşi propriu-zisul „Demiurg şi pantocrator al lumii de jos". Umbra însă, care zăboveşte deasupra lumii, este, după cum ştim din Evanghelie, „princeps huius mundi", diavolul.

putem lesne recunoaşte în făptura lui Anticrist replica desprinsă. Anticristul se dezvoltă în legendă ca un imitator pervers al vieţii lui Cristos. El este un adevărat *antimimon pneuma*, un spirit (rău) care imită, care calcă întru câtva pe urmele lui Cristos, aidoma unei umbre ce merge pe urmele trupului. Acestei complementări a făpturii unilateral luminoase a Mântuitorului, care doar apare deja în cadrul Noului Testament, îi revine desigur o importanţă specială. Ea a şi avut parte încă de timpuriu de o consideraţie corespunzătoare.

76 Dacă recunoaştem în făptura tradiţională a lui Cristos o paralelă la fenomenul psihic al Sinelui, atunci Anticrist corespunde umbrei Sinelui, şi anume jumătăţii întunecate a totalităţii omeneşti, care nu trebuie apreciată prea optimist. Atât cât ştie experienţa noastră, lumina şi umbra par să fie distribuite în natura omenească atât de uniform, încât totalitatea psihică apare cel puţin într-o lumină mai degrabă micşorată. Conceptul psihologic al Sinelui, care este parţial derivat din cunoaşterea omului întreg, parţial se înfăţişează spontan în produsele inconştientului ca acea cuaternitate arhetipală legată prin antinomii interne, nu poate trece cu vederea umbra ce ţine de făptura luminoasă, fără de care ea duce lipsă de corp şi deci de ceea ce înseamnă omul. Lumina şi umbra alcătuiesc în Sinele empiric o unitate paradoxală. În viziunea creştină în schimb, arhetipul este scindat fără speranţă în două jumătăţi ireconciliabile, când sfârşitul duce la un dualism metafizic, şi anume la o separare recentă a împărăţiei cerurilor de lumea de foc a anatemizării.

77 Pentru cineva care are o atitudine pozitivă faţă de creştinism, problema lui Anticrist este deosebit de dificilă. Apariţia anticristică nu înseamnă nimic altceva decât contralovitura, provocată de incarnarea Domnului, a diavolului, care îşi dobândeşte adevărata configuraţie ca adversar al lui Cristos, şi deci şi al lui Dumnezeu, abia odată cu începutul creştinismului, după ce în Cartea lui Iov mai era încă unul dintre fiii lui Dumnezeu şi un intim al lui Iehova.[24] Din punct de vedere psihologic cazul este limpede în măsura în care figura dogmatică a lui Cristos este de o asemenea eminenţă

24 Cf. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.

şi neprihănire, încât orice altceva va fi eclipsat de ea. E de fapt atât de unilateral de desăvârşită, încât desfide formal un complement psihic pentru a instaura echilibrul. Este această opozabilitate la care ne aşteptăm neîndoielnic şi care a dus încă de mult la teoria celor doi fii ai Domnului, dintre care cel mai vârstnic se numea Satanaël[25]. Venirea lui Anticrist nu este numai o prezicere de profet, ci o lege psihologică inexorabilă a cărei existenţă, fără a fi conştientă autorului epistolelor, îl ducea la certitudinea legată de enantiodromia ce va să vină. Aşa a scris el, ca şi cum i-ar fi fost conştientă necesitatea internă a acestei prefaceri, ideea apărându-i desigur ca o revelaţie divină. În realitate orice diferenţiere mai înaltă a imaginii lui Cristos produce o consolidare corespunzătoare a complementului inconştient, prin aceasta crescând tensiunea dintre Sus şi Jos.

78 Cu aceste constatări ne deplasăm în totalitate în cadrul psihologiei şi simbolisticii creştine, deşi nu s-a contat niciodată pe faptul că dispoziţiei creştine îi este inerentă o fatalitate care trebuie să ducă la o inversare a spiritului ei, şi anume nu din coincidenţă obscură, ci din legitate psihologică: idealul de spiritualizare ce aspiră spre înălţimi trebuia zădărnicit de pasiunea materialistă, ce stăpâneşte materia şi cucereşte lumea, pasiune care este în totalitate legată de pământ. Această transformare a devenit manifestă în epoca „Renaissance". Cuvântul înseamnă „Renaştere" şi prin el se înţelege reînnoirea spiritului antic. Se ştie astăzi că acesta era în principal o mască şi că nu spiritul antic a fost renăscut, ci mai degrabă cel medieval-creştin, care s-a transformat în aluri păgâne ciudate, schimbând ţelul celest pe unul pământesc şi trecând astfel de la verticala stilului „gotic" la orizontala descoperirii lumii şi a naturii. Dezvoltarea ulterioară, ducând la Iluminismul şi Revoluţia franceză, a produs astăzi o stare larg răspândită, care nu se poate numi altfel decât anticristică, adeverind astfel anticiparea primitiv creştină a „Apocalipsei". Este ca şi cum prin venirea lui Cristos şi-ar fi făcut apariţia contrarii latente înainte vreme, sau ca şi cum un pendul ar fi înclinat puternic în una din părţi, iar acum şi-ar

25 Jung, *Der Geist Mercurius*.

efectua şi mişcarea complementară în cealaltă parte. Nici un copac — aşa se spune — nu creşte până în cer, afară numai dacă rădăcinile sale ar atinge infernul. Dublul sens al mişcării rezidă în natura pendulului. Cristos e imaculat; numai că tocmai la începutul drumului vieţii sale are loc întâlnirea cu Satana, adversarul, care reprezintă „piciorul de arc" la acea tensiune puternică din sufletul lumii pe care o constituie apariţia lui Cristos, şi ţine inseparabil, asemenea umbrei de lumină, de *sol iustitiae* ca *mysterium iniquitatis*, foarte corect, cum spuneau ebioniţii[26] şi eucheţii[27], ca un frate de celălalt. Ambii vizează regalitatea, unul pe cea a cerului, celălalt „principatus huius mundi". Auzim de o împărăţie „milenară" şi de o „venire a lui Anticrist", de parcă între cei doi fraţi regeşti ar fi avut loc o împărţire a lumilor şi epocilor. Întâlnirea a trebuit de aceea să însemne mai mult decât o pură coincidenţă: a fost o corelaţie.

79 După cum trebuie să ne amintim de zeii antici pentru a putea aprecia corect valoarea psihologică a tipului *anima–animus*, tot aşa este Cristos analogia noastră cea mai evidentă pentru Sine şi semnificaţia lui. Este vorba aici, firește, nu despre o valoare colectivă recunoscută artificial sau arbitrar, ci de una efectivă şi existentă în sine, care îşi etalează eficacitatea indiferent că subiectul este sau nu conştient de asta. Deşi atributele lui Cristos (identitate de esenţă cu tatăl, coeternitate, filialitate, partenogeneză, răstignire, mielul jertfit între contrarii, Unul repartizat în mulţi etc.) ne fac să îl recunoaştem indubitabil ca pe o întruchipare a Sinelui, el corespunde totuşi, considerând din unghi de vedere psihologic, numai uneia dintre jumătăţile arhetipului. Cealaltă jumătate apare în Anticrist. Acesta din urmă ilustrează la fel de mult Sinele, numai că el este alcătuit din aspectul lui sumbru. Ambii sunt simboluri creştine care înseamnă acelaşi lucru ca imaginea Mântuitorului crucificat printre tâlhari. Acest mare simbol vrea să arate că dezvoltarea şi diferenţierea ulterioară a conştiinţei duc la recunoaşterea tot mai ame-

26 Iudeo-creştini, respectiv gruparea lor gnostic-sincretică.

27 Sectă gnostică, menţionată la Epifan, *Panarium adversus octoginta haereses*, LXXX, 1–3, şi la Michael Psellus, *De daemonibus*, în Marsilius Ficinus, *Auctores Platonici.*

ninţătoare a contradicţiei şi nu semnifică cu nimic mai puţin decât o *răstignire a Eului*, deci o suspendare chinuitoare a acestuia între contrarii ireconciliabile.[28] Nu poate fi vorba aici totuşi de o ştergere totală a Eului, căci altminteri s-ar distruge focarul conştiinţei, ceea ce ar avea drept consecinţă o neconştienţă totală. Relativa suspendare a Eului vizează numai deciziile cele mai înalte şi ultime în coliziuni irezolvabile de îndatoriri, adică, altfel formulat: în asemenea cazuri este vorba de un spectator care îndură — un spectator care nu decide, ci trebuie să se supună unei decizii, la bunul plac. Geniul omului, ceea ce are el mai înalt şi mai amplu a cărui extin-

28 „Oportuit autem ut alter illorum extremorum isque optimus appellaretur Dei filius propter suam excellentiam; alter vero ipsi ex diametro oppositus, mali daemonis, Satanae diabolique filius diceretur." (Însă una dintre acele două extreme, şi anume cea bună, trebuia numită fiul Domnului, datorită bunătăţii sale remarcabile; cealaltă însă, care i se opunea diametral, trebuia numită fiu al demonului celui viclean, al Satanei şi al lui Diabolus. — Origene, *Contra Celsum*, VI, 45, col. 1367.) Contrariile chiar se condiţionează reciproc: „Ubi quid malum est […] ibi necessario bonum esse malo contrarium […] Alterum ex altero sequitur: proinde aut utrumque colendum est negandumque bona et male esse; aut admisso altero maximeque malo, bonum quoque admissum oportet." (Oriunde este ceva rău […] acolo trebuie să fie şi ceva bun, care e contrar răului […] Unul reiese din celălalt; prin urmare, trebuie fie suspendate amândouă şi negat că există binele şi răul, fie, dacă considerăm unul <drept existent>, şi anume în principal răul, atunci trebuie să admitem şi binele. — *loc. cit.*, II, 51, col. 878.) Spre deosebire de această constatare logică clară, Origene nu poate totuşi să nu afirme în alt loc că „forţele, tronurile, principatele" până jos la spiritele rele şi la demonii necuraţi „non substantialiter id habeant" (nu ar poseda aceasta în substanţă — *scl.* „virtus adversaria", însuşirea adversă), şi că ele nici nu au fost create ca rele, ci ar fi ales din proprie iniţiativă gradul de răutate („malitiae gradus"). (*De principiis*, I, VIII, 4, col. 179) Origene este deja îndatorat definiţiei Domnului ca *summum bonum*, cel puţin implicit, şi de aceea se arată înclinat să ia răului substanţa. El se apropie deja destul de mult de noţiunea augustinică de „privatio boni", atunci când spune: „Certum namque est malum esse bono carere." (Căci cert este că a fi rău înseamnă: a duce lipsa binelui.) Dar propoziţia este precedată de aceasta: „Recedere autem a bono, non aliud est quam effici in malo." (A se retrage de la bine nu este însă nimic altceva decât a fi desăvârşit în rău. — În: *De principiis*, II, IX, 2, col. 226 şi urm.) El arată astfel clar că înmulţirea unuia înseamnă diminuarea celuilalt, aşadar, că binele şi răul reprezintă jumătăţile echivalente ale unui contrariu.

dere nimeni nu o cunoaşte, ia decizia. Ar fi deci bine să verificăm cu grijă aspectele psihologice ale procesului de individuaţie în lumina tradiţiei creştine, căci aceasta cunoaşte o descriere a sa, care depăşeşte cu mult, în precizie şi capacitate de pătrundere, tentativa noastră individuală timidă, chiar dacă imaginii Sinelui, Cristos, îi lipseşte umbra corespunzătoare.

80 Motivul este, după cum am indicat deja, teoria lui *summum bonum*. Irenaeus zice cu dreptate faţă de gnostici că „lumina tatălui lor" trebuie să fie blamată, pentru că „nu ar putea lumina şi împlini nici măcar ceea ce era în el <şi anume umbra şi vidul>"[29]. Îi apare supărător şi blamabil că s-ar putea presupune că în interiorul pleromei luminii s-ar găsi „un gol inform şi întunecat". Pentru creştin, nici Dumnezeu, nici Cristos nu ar trebui să fie un paradox; ei trebuiau să fie neechivoci, şi asta e valabil până în ziua de azi. Nu se ştia şi se pare că nu se ştie încă nici astăzi (în afara câtorva excepţii cunoscute) că hybris-ul intelectului speculativ i-a atras încă pe antici să îşi aroge o definiţie filosofică a lui Dumnezeu, obligându-l întru câtva să fie *summum bonum*. Un teolog protestant a mers chiar până într-acolo încât să afirme: „Dumnezeu *poate* fi numai bun!" Deja Iehova l-ar fi putut lămuri în această privinţă, dacă el însuşi nu este în stare să îşi întrevadă abuzul intelectual faţă de atotputernicia şi de libertatea lui Dumnezeu. Uzurparea lui *summum bonum* îşi are desigur motivele cu rădăcini implântate departe în trecut (nu pot să intru aici în detalii), dar ea este cu toate acestea temei şi cauză pentru acel concept de *privatio boni* care distruge realitatea răului, şi pe care l-am întâlnit deja la Basilius cel Mare (330–379) şi apoi la Dionysius Areopagita (a doua jumătate a secolului al IV-lea) şi la Augustin în totală amploare.

81 Înaintea tuturor reprezintă Tatian (secolul al II-lea) principiul de mai târziu: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine", spunând: „Dumnezeu nu a făcut nimic rău; noi suntem cei care au produs tot ce nu e drept."[30] Această concepţie este reprezentată şi

29 *Adv. haer.*, II, 4, 3.

30 *Oratio ad Graecos*, col. 829.

de Theophilius din Antiochia (secolul al II-lea) în scrierea sa *Ad Autolycum*[31].

Basilius spune: „Nici să nu-l consideri pe Dumnezeu drept au- 82
torul existenţei răului, nici să nu-ţi închipui că răul are substanţă proprie (ἰδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι). Căci nici nu există răutatea ca ceva viu, nici nu considerăm că există o fiinţă substanţială (*ousian enhypóstaton*) a acesteia. O negare (*stérēsis*, literal privare) a binelui în rău… Astfel, răul nici nu se bazează pe o existenţă proprie (*en idia hyparxei*), ci ia naştere ulterior din mutilarea (*pērōmasin*) sufletului.[32] Nu este nici nezămislit, cum consideră necredincioşii, care echivalează răul cu natura cea bună […], nici încă zămislit. Căci dacă totul vine din Dumnezeu, cum (poate) să vină răul din bine?“[33]

Un alt pasaj aruncă o lumină asupra logicii acestei aserţiuni. În 83
cea de-a doua *Homilia in Hexaemeron* Basilius spune: „Nu este absolut deloc evlavios să spunem că răul îşi are originea în Dumnezeu, pentru că o parte a unui contrariu nu rezultă din cealaltă. Căci viaţa nici nu produce moartea, nici nu este întunecimea originea luminii, şi nici boala creatorul sănătăţii. […] Deci dacă <răul> nu <este> nici nezămislit, nici zămislit de Dumnezeu, de unde-şi are atunci natura? Căci nimeni care ia parte la viaţă nu va contesta că există răul. Ce spunem, aşadar? Că răul nu este o esenţă vie şi însufleţită, ci o stare (*diáthesis*) în suflet, care se comportă opus virtuţii, <şi anume> din cauza căderii din bine, care rezultă din nechibzuinţe (*rhathymois*) <adică este cauzată de acestea>. […] Fiecare se poate considera drept autorul răutăţii existente în el.“[34]

Starea naturală a lucrurilor că spunând „sus“ ne reprezentăm 84
nemijlocit şi ideea de „jos“ se transformă în secret într-o relaţie de cauzalitate şi este astfel dusă *ad absurdum*, căci în mod evident întunericul nu creează lumina şi nici lumina întunericul. Ideea de

31 col. 1080.

32 Basilius este de părere că întunecimea lumii s-a născut din umbra produsă de corpul cerului (*Hexaemeron*, II, 5, col. 40).

33 *Homilia: Quod Deus non est auctor malorum*, col. 341.

34 *De spiritu sancto*, col. 37.

bine şi de rău este însă premisa judecăţii morale. Este o pereche de contrarii logic echivalentă, care formează ca atare o *conditio sine qua non* a oricărui act de cunoaştere. Mai multe nu se pot spune în acest sens din punct de vedere empiric. Din acest punct de vedere ar trebui deci să constatăm că binele şi răul, ca jumătăţile coexistente ale judecăţii morale, nu se trag unul din altul, ci există întotdeauna concomitent. Răul este, ca şi binele, o categorie valorică omenească, iar noi suntem autorii judecăţilor de valoare morale, dar numai în măsură limitată şi ai acelor stări de lucruri care sunt supuse judecăţii morale. Aceste stări de lucruri sunt numite de către unii bune şi de către alţii rele. Numai în cazurile capitale există un oarecare *consensus generalis*. Dacă noi considerăm, asemenea lui Basilius, omul ca fiind autorul răului, atunci spunem prin asta simultan că el este şi autorul binelui. Însă omul e în primul rând autorul unei simple judecăţi; în legătură cu stările de lucruri ce trebuie apreciate nu se poate constata atât de uşor responsabilitatea sa. Ar trebui pentru aceasta să putem defini clar volumul libertăţii de voinţă. Psihiatrul ştie ce problemă îngrozitor de dificilă ar fi.

85 Din aceste motive psihologul ezită în faţa afirmaţiilor metafizice, trebuie să critice însă argumentările recunoscut omeneşti ale lui *privatio boni*. Deci când Basilius afirmă, pe de o parte, că răul nu are o substanţă proprie, ci ia naştere din „mutilarea sufletului", şi când, pe de altă parte, este convins că răul chiar există, atunci realitatea relativă a răului se bazează pe o „mutilare" reală a sufletului, care trebuie să aibă o cauză la fel de reală. Dacă sufletul a fost iniţial bine creat, atunci chiar că a fost distrus, şi anume printr-o cauză reală, chiar dacă aceasta nu ar fi nimic altceva decât indolenţă, delăsare şi superficialitate, care constituie semnificaţia lui *rhathymia*. Dacă ceva — doresc să evidenţiez asta cu toată puterea — este readus la o stare de lucruri psihică, atunci nu este nicidecum redus *ad nihilum* şi deci distrus, ci deplasat asupra unei *realităţi psihice*, pe care o putem constata empiric cu mult mai uşor decât, de exemplu, realitatea diavolului dogmatic care, după afirmaţii autentice, nu a fost inventat de om, ci a existat încă înaintea lui. Dacă, la rândul lui, diavolul s-a lepădat de Dumnezeu din libera sa voinţă,

atunci asta dovedește, pe de o parte, că răul exista în lume încă înaintea omului și că acesta din urmă nu poate fi, așadar, singurul autor al aceluia și, pe de altă parte, că deja diavolul avea un suflet „mutilat", pentru care trebuie făcută responsabilă o cauză la fel de reală. Eroarea fundamentală a argumentului lui Basilius este acea *petitio principii* care duce la contradicții de nerezolvat: este stabilit *a priori* că independența răului în sine trebuie negată în fața veșniciei dogmatice a diavolului. Motivul exterior a fost din punct de vedere istoric amenințarea prin dualismul maniheist, ceea ce reiese clar mai cu seamă din scrierea lui Titus din Bostra (m. cca 370) *Adversus manichaeos*[35], unde explică în contradicție cu dualismul maniheist că, în ceea ce privește substanța, nu există nimic rău.

Ioannes Chrysostomus (cca 344–407) folosește în loc de 86
sterēsis (*privatio*) expresia *ektropē tou kaloú* (abatere de la bine sau părăsire a binelui). Astfel, el spune: „Răul nu este altceva decât o întoarcere dinspre bine, de aceea răul este secundar în raport cu binele."[36]

Dionysius Areopagita dă o explicație detaliată a răului în Ca- 87 / 88
pitolul 4 din *De divinis nominibus*. Răul, spune el, nu se poate trage din bine, căci dacă ar veni din bine nu ar fi rău. Dar odată ce tot ce este vine de la bine, totul este într-un anumit fel bun; „răul însă nu există absolut deloc" (τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἐστιν). „Conform naturii sale răul nici nu este lucru, nici nu produce așa ceva." „Răul nu există absolut deloc și nu este nici ceva bun, nici ceva binefăcător" (οὐκ ἔστι καθόλου τὸ κακὸν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε ἀγαθοποιὸν). „Toate lucrurile, în măsura în care există, sunt bune și derivă din bine; însă în măsura în care sunt private de bine, nici nu sunt bune, nici nu există." „Ceea ce nu există nu este complet rău. Ceea ce nu este deloc nu va fi nimic, dacă, conform unui mod transcendental (κατὰ τὸ ὑπερούσιον), nu este conceput ca existând în bine. Așadar, binele, atât în măsura în care chiar există, cât și în măsura în care nu este, va sta incomparabil mai în față și mai

35 col. 1132 și urm.
36 *Iustini opera spuria*.

sus (πολλῷ πρότερον ὑπεριδρύμενον), în timp ce răul nu este nici în ceea ce există, nici în ceea ce nu există (τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν, οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν)."[37]

89 Din aceste citate reiese cu ce emfază a fost negată încă de timpuriu realitatea răului. Acest fapt stă, după cum am arătat deja, în cea mai strânsă legătură cu poziţia bisericii faţă de dualismul maniheist, ceea ce devine apoi evident la Augustin. În scrierea sa împotiva maniheiştilor şi a marcioniţilor el dă următoarea explicaţie: „Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum. […] Ea vero quae dicuntur mala, aut vitia sunt rerum bonarum, quae omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt. […] Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocte: nec noceret, nisi bonum eius minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona. […] Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia: mala non sunt […] si autem nocent, bonum minuunt: et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant: et si totum consumunt, nihil naturae remanebit qui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo minuatur."[38]

37 Par. 18–20.

38 Din acest motiv sunt însă acum toate lucrurile bune, pentru că unele lucruri sunt faţă de celelalte „mai bune" şi calitatea lucrurilor mai puţin bune amplifică pe cele mai bune în valoarea lor. […] Însă ceea ce numim lucrurile rele sunt fie defecte ale lucrurilor bune, iar primele nici nu pot exista în sine undeva în afara lucrurilor bune. […] Ci chiar aceste defecte sunt martorele bunătăţii naturilor. Căci ceea ce este rău prin defect este în adevăr bun prin natură. Căci defectul este ceva contra naturii, pentru că dăunează naturii: şi el nu i-ar putea dăuna decât prin diminuarea bunătăţii ei. Deci răul este numai o absenţă a binelui. Şi de aceea nici nu este nicăieri în afară de la un lucru bun. […] Şi de aceea binele poate exista fără rău, ca de ex. Dumnezeu însuşi şi toate <fiinţele> celeste superioare; răul în schimb nu poate exista fără bine. Căci dacă nu dăunează cu nimic, nu este rău; dacă dăunează însă, atunci diminuează binele; şi dacă consumă întregul, atunci nu mai rămâne nicio natură căreia i-ar putea

Liber Sententiarum ex Augustino spune: „Nulla est substantia 90
mali[39]: quia quod auctorem Deum non habet, non est: ita vitium corruptionis nihil est aliud, quam inordinatae vel desiderium vel actio voluntatis."[40] În concordanţă cu aceasta, Augustin spune: „Non ferrum est malum; sed qui ad facinus utitur ferro, ipse malus est."[41]

Din aceste citate din Dionysius şi Augustin reiese cu clarita- 91
te: răul nu are în sine substanţă respectiv existenţă, căci el este numai o diminuare a binelui, care doar el are substanţă. Răul este un *vitium*, adică o proastă întrebuinţare a lucrurilor, din cauza unei decizii incorecte de voinţă (orbire prin pofte malefice etc.). Thomas din Aquino, marele teolog, spune, referindu-se la citatul de

dăuna şi prin urmare nu va mai exista atunci nici rău, care ar putea dăuna, căci atunci lipseşte o natură a cărei bunătate ar putea s-o diminueze prin dăunare. (*Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 4 şi urm., col. 606 şi urm.) Deşi *Dialogus quaestionum LXV* nu este o scriere autentică a lui Augustin, ea redă totuşi clar punctul lui de vedere. Quaest. XVI: „Cum Deus omnia bona creavit, nihilque sit quod non ab illo conditum sit, unde malum? Resp. Malum natura non est; sed *privatio boni* hoc nomen accepit. Denique bonum potest esse sine malo, sed malum non potest esse sine bono, nec potest esse malum ubi non fuerit bonum. […] Ideoque quando dicimus bonum, naturam laudamus; quando dicimus malum, non naturam, sed vitium, quod est bonae naturae contrarium, reprehendimus." (Întrucât Dumnezeu a creat totul bine şi nu este nimic care nu a fost creat de el, de unde este răul? Răsp.: Răul nu este natură, ci lipsa binelui este denumirea sa. În afară de aceasta, binele poate exista fără rău, dar răul nu poate fără bine, şi nu poate exista rău, unde nu este şi un bine. […] De aceea, dacă folosim expresia „bine", lăudăm o natură; dacă însă spunem „rău", nu mustrăm o natură, ci un defect care se opune naturii bune.)

39 „Iniquitas nulla substantia est." (Răul nu este o substanţă. — *loc. cit.*, CCXXVIII, col. 2590.) „Est natura in qua nullum malum est, vel etiam nullum malum esse potest. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest." (Există o natură în care nu este nici un rău şi nici nu poate fi niciun rău. Să existe o natură, în care nu este niciun rău, <asta> nu se poate. *loc. cit.*, CLX, col. 2581 şi urm.)

40 CLXXVI (Nu există o substanţă <existenţă de sine stătătoare> a răului, căci deoarece nu îl are pe Dumnezeu drept Creator, nu există. Astfel, greşeala corupţiei nu este altceva decât cerinţa sau acţiunea unei voinţe nestăpânite.)

41 *Sermones suppositii*, I, 3, col. 2287. (Nu fierul este rău; ci cel care foloseşte fierul pentru o faptă rea este rău.)

mai sus al lui Dionysius Areopagita: „Una dintre părţile perechii de contrarii se cunoaşte prin cealaltă, aşa precum întunericul prin lumină. De aceea, <răspunsul la întrebarea> ce este răul trebuie extras din natura binelui. Noi am spus însă sus că binele înseamnă tot ceea ce este demn de a fi dorit. Şi, întrucât fiecare natură tinde spre <propria> esenţă şi desăvârşire, trebuie spus în mod necesar că fiinţa şi desăvârşirea oricărei creaturi au raţiunea bunătăţii (*rationem bonitatis*). De aceea nu se poate ca răul să însemne o anumită fiinţă sau o anumită formă sau natură. Nu ne rămâne decât ca prin rău să desemnăm o anumită absenţă a binelui."[42] „Răul nu este o fiinţare, binele însă este o fiinţare."[43] „Tot aşa, fiecare agent acţionează din cauza sau datorită binelui. Ţelul agentului trebuie să fie convenabil (*conveniens*) acestuia. Ceea ce îi este însă de folos <agentului> este pentru el ceva bun şi de aceea fiecare agent acţionează din cauza binelui." (Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.)[44]

92 Thomas însuşi se referă la faptul că Aristotel a spus că „este mai alb ceea ce este mai puţin amestecat cu negru"[45], fără să menţioneze însă că fraza: Este mai negru ceea ce este mai puţin amestecat cu alb — nu numai că poate pretinde aceeaşi valabilitate, ci este chiar echivalentă logic cu prima. Aşa ar trebui menţionat şi că nu doar întunericul se cunoaşte prin lumină, ci şi invers, lumina se cunoaşte prin întuneric.

93 Având în vedere că numai ceea ce acţionează este real, după Thomas numai binele este real, adică fiinţează. Argumentul său strecoară însă un *bonum* care înseamnă ceva gen „suficient, potrivit, adecvat, convenabil". Deci „omne agens agit propter bonum" ar trebui tradus prin: fiecare agent acţionează din cauza a ceea ce i se potriveşte. După cum se ştie, asta şi este ce face diavolul. Şi el are un „appetibile" şi tinde desigur nu după desăvârşirea în bine, ci mai

42 *Summa theologica*, I, quaest. 48, 1.
43 *Loc. cit.*, 48, 3.
44 *Summa contra Gentiles*, III, 3.
45 *Summa theologica*, I, quaest. 48, 2.

degrabă în rău, de unde însă este imposibil să conchidem că din această cauză năzuinţa sa este raţiunea bunătăţii.

Firește că răul se poate reprezenta ca o diminuare a binelui, 94
dar cu această logică am putea spune şi: temperatura iernii arctice, în care ne îngheaţă nas şi urechi, se află numai relativ puţin sub căldura care domneşte la ecuator, căci temperatura arctică nu are mult mai puţin de 230° peste punctul zero absolut. Toate lucrurile de pe Pământ sunt „calde", adică nicăieri punctul zero absolut nu este nici măcar pe aproape atins. Cum toate lucrurile sunt mai mult sau mai puţin „bune" şi cum frigul nu este decât o diminuare a căldurii, aşa nici răul nu este nimic decât o diminuare a binelui. Argumentaţia lui *privatio boni* rămâne o *petitio principii* eufemistică dacă răul trece drept un bine mai redus sau drept un efect al limitării şi îngrădirii lucrurilor create. Paralogismul rezultă în mod necesar din premisa *Deus = summum bonum*, pentru că este de neconceput ca cel desăvârşit bun să fi putut crea răul. El a creat numai binele şi binele mai redus (pe care profanul l-ar numi pur şi simplu un „mai rău").[46] După cum, în ciuda unei călduri de 230° peste punctul zero absolut, tot îngheţăm bocnă, tot aşa există pur şi simplu şi oameni şi lucruri care au fost, ce-i drept, creaţi de Dumnezeu, dar tot sunt buni numai la minim şi de aceea răi la maxim.

Din această tendinţă de a-i contesta răului realitatea provine pro- 95
babil principiul: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine." Aceasta este o contradicţie faţă de adevărul că cel care a creat căldura este răspunzător şi pentru frig (*scl. bonitas inferiorum*). Putem să-i admitem lui Augustin că toate naturile sunt bune; nu sunt însă destul de bune, încât răutatea lor să nu fie la fel de vădită.

Ceea ce s-a întâmplat şi se mai întâmplă în ziua de azi în lagă- 96
rele de concentrare ale statelor dictatoriale nu poate fi desemnat drept o „lipsă accidentală de desăvârşire"; ar suna a batjocură.

46 În Decretele Conciliului Lateran IV se spune: „Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni sed ipsi per se facti sunt mali." (Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, p. 119.)

97 Psihologia nu ştie ce este bun şi ce este rău în sine; ea le cunoaşte numai ca judecăţi despre relaţii: bun este ceea ce pare dintr-un anumit punct de vedere adecvat, acceptabil sau valoros; rău este opusul corespunzător. Dacă ceea ce numim noi bun este pentru noi „cu adevărat" bun, atunci există şi un rău care pentru noi este „adevărat". Vedem că psihologia are de-a face cu o judecată mai mult sau mai puţin subiectivă, adică cu un contrast psihic care este indispensabil pentru desemnarea relaţiilor de valoare: bun este ce nu este rău şi rău este ce nu este bun. Există lucruri care sunt, dintr-un anumit punct de vedere, extrem de rele, adică periculoase. Există în natura omenească şi lucruri care sunt foarte periculoase şi de aceea îi apar drept corespunzător de rele celui care este vizat. Înfrumuseţarea acestui rău nu are sens deoarece am face asta numai pentru a ne mângâia cu o certitudine falsă. Natura omenească este capabilă de o răutate infinită, iar faptele rele sunt la fel de adevărate ca şi cele bune, atât cât se întinde domeniul de experienţă al omului, adică sufletul exprimă involuntar judecata diferenţiatoare. Numai neconştienţa nu cunoaşte nici bine, nici rău. În cadrul domeniului psihologic nu se ştie, în mod sincer, ce predomină în lume, binele sau răul. Se speră numai că ar fi binele, şi anume ceea ce ni se pare ca fiind adecvat. Nimeni nu ar fi vreodată capabil să indice ce ar fi binele general. Nicio înţelegere a relativităţii şi caducităţii judecăţii morale nu ne poate elibera de asta, iar cei care se socotesc a se afla dincolo de bine şi de rău sunt de regulă cei mai aprigi torţionari ai omenirii, care se zvârcolesc în chinul şi teama propriilor lor friguri.

98 Astăzi, ca în toate timpurile, este important ca omul să nu treacă cu vederea primejdia răului care pândeşte în el. Ea este din păcate extrem de reală, şi de aceea psihologia trebuie să insiste pe realitatea răului şi să respingă orice definiţie care vrea să conceapă răul ca nesemnificativ sau chiar ca inexistent. Psihologia este o ştiinţă experimentală care are de-a face cu lucruri reale. Eu nu am de aceea, ca psiholog, nici intenţia şi nici competenţa să mă amestec în metafizică. Trebuie să devin polemic numai acolo unde metafizica se bagă peste experienţă şi îi dă acesteia o interpretare care nu este justificată empiric în niciun fel. Critica mea la adresa lui *privatio boni*

este valabilă numai până acolo unde ajunge experienţa psihologică. Din punct de vedere ştiinţific argumentarea lui *privatio boni* e, aşa cum este evident oricui, o *petitio principii*, la care, după cum se ştie, iese întotdeauna ceea ce s-a băgat în ea. Astfel de argumente nu au putere de convingere. Că asemenea argumente nu sunt numai întrebuinţate, ci şi indubitabil crezute constituie însă pentru mine un fapt de care nu-mi este uşor să nu ţin seamă, căci el dovedeşte o tendinţă existentă *a priori* de a prefera „binele", şi anume cu toate mijloacele adecvate şi inadecvate ce stau la dispoziţie. Dacă metafizica creştină stăruie în privinţa lui *privatio boni*, ea exprimă astfel tendinţa de a înmulţi mereu binele şi a micşora răul.

Acest fapt simplu a fost deja corect apreciat în aşa-numitele 99
Omilii clementine[47], o culegere de scrieri gnostic-creştine, concepute pe la anul 150 (?), autorul necunoscut înţelegând în ele binele şi răul ca mână stângă şi mână dreaptă ale Domnului şi considerând creaţia în genere ca fiind compusă din *syzygy*, deci din perechi de contrarii. În mod asemănător concepe discipolul lui Bardesanes, Marinus, binele ca fiind luminos şi situat pe dreapta (*dexion*) şi răul ca fiind întunecat şi situat pe stânga (*aristeron*).[48] Această latură stângă corespunde şi femininului. Astfel, la Irenaeus (*Adversus Haereses*, I, 30, 3), Sophia Prounikos este *sinistra*. Clemens consideră că această viziune se împacă foarte bine cu ideea unităţii divine. Dacă presupunem o imagine antropomorfă a lui Dumnezeu (orice imagine a lui Dumnezeu este într-un mod mai mult sau mai puţin subtil antropomorfă!), atunci nu prea se pot contesta logica precum şi firescul concepţiei clementine. În orice caz, această concepţie, care este poate cu vreo două sute de ani mai veche decât

47 Harnack (*Dogmengeschichte*, p. 332) atribuie clementinele începutului veacului al IV-lea şi este de părere că ele nu sunt „un document istoric, care ar putea fi localizat cu vreo probabilitate în secolul al II-lea". Harnack consideră că Islamul este superior acestei teologii. Iehova, ca şi Allah, este imaginea nereflectată a lui Dumnezeu, în timp ce în clementine acţionează un spirit psihologic-reflectând. Nu este evident de la sine că aceasta înseamnă o descompunere a conceptului de Dumnezeu, aşa cum opinează Harnack. Nu ar trebui dusă prea departe teama de psihologie.

48 *Dialogul lui Adamantius*, III, 4.

citatele de mai sus, demonstrează că realitatea răului nu duce nicidecum spre un dualism maniheist, nepericlitând prin urmare unitatea imaginii lui Dumnezeu. Ea acordă chiar unitate acesteia dincolo de diferenţa problematică dintre concepţia iehovistă şi cea creştină. Se ştie că Iehova nu este drept, iar nedreptatea nu este bună. În schimb, Dumnezeul creştin este *numai* bun. Nu se poate contesta că teologia clementină a putut concilia această contradicţie într-un mod care corespunde faptelor psihologice.

100 Merită de aceea să privim mai îndeaproape ideile lui Clemens. „Dumnezeu", spune el, „a stabilit două imperii (*basileias*) şi a edificat două lumi (*aiōnas*), hotărând să predea răului (*ponērō*) cosmosul prezent, pentru că acesta este mic şi trece curând. Binelui însă i-a promis să-i obţină lumea viitoare, căci aceasta este mare şi veşnică." Acestei împărţiri în două îi corespunde structura omului: corpul provine de la feminin, căruia-i aparţine emoţionalul, spiritul în schimb de la masculin, căruia-i corespunde raţionalul. Corpul şi spiritul le numeşte Clemens cele „două triade".[49] Omul provine „din două amestecuri <*phyrámatōn*, literal: aluat>, cel feminin şi cel masculin. De aceea şi are în faţa sa două drumuri, şi anume pe cel al legii şi pe cel al fărădelegii. Căci au fost stabilite două împărăţii, una care a fost numită a cerului, şi cealaltă, care este a celor ce domnesc acum pe pământ."[50] „Din acestea două, una o constrânge pe cealaltă (*ekbiázetai*)." În afară de aceasta, aceşti doi stăpâni (*hēgemónes*) sunt mâini iuţi", şi anume ale Domnului, cu referire la Deuteronom 32, 39 („Ego occidam et ego vivere faciam"). El ucide cu mâna stângă şi salvează cu cea dreaptă. Aceste două principii „nu-şi au esenţa în afara lui Dumnezeu şi nu există nici vreo altă origine (*archē*)". Ele nu sunt nici proiectate (*proeblēthēsan*) de Dumnezeu ca animale (*zōa*), „căci ele coincideau cu el (*homódoxoi*, literal: de aceeaşi părere, cu aceleaşi convingeri)".

49 Cf. triadele funcţiilor în *Contribuţii la fenomenologia spiritului în basm* (par. 425 şi urm.). Triada feminină, resp. somatică este alcătuită din ἐπιθυμία (lăcomie), ὀργή (mânie), λύπη (mâhnire), cea masculină din λογισμός (reflecţie), γνῶσις (cunoaştere) şi φόβος (teamă).

50 *Clementis Romani quae feruntur Homiliae XX*, hom. XX, II.

„De Dumnezeu însă au fost proiectate primele patru elemente… Tatăl are parte de întreaga fiinţă (*ousías*), nu de cunoaştere, care urmează amestecului (*scl.* elementelor).[51] Lor, care au fost amestecate în afară, le-a luat naştere ca un copil alegerea (respectiv decizia, *proaíresis*)[52], adică prin amestecul celor patru elemente au luat naştere inegalităţi, care au însemnat incertitudini, cerând de aceea decizii sau acte elective. Cele patru elemente alcătuiesc substanţa împătrită a corpului (*tetragenēs tou sōmatos ousía*) şi a răului deopotrivă (*tou ponēroū*). Ea „a fost diferenţiată în specii, proiectată de Dumnezeu, dar în afara ei a fost amestecată, după voinţa Creatorului (*tou probalóntos*) în amestec intenţia (*proaíresis*) care se bucură de rău".

Această frază ar trebui înţeleasă cam aşa: Substanţa împătrită 101
este, ce-i drept, veşnică (*ousa aeí*) şi copilul Domnului. Tendinţa spre rău însă (*hē kakois chairousa proaíresis*) s-a adăugat în afară la amestecul efectuat de Dumnezeu (κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἔξω τῇ κράσει συμβέβηκεν). Astfel, răul nu este creat nici de Dumnezeu, nici de altcineva, nici nu este proiectat din el sau răsărit din sine însuşi. Petru, care face aceste reflecţii, nu este, ce-i drept, foarte sigur dacă aşa stau lucrurile.

Se pare deci că, neintenţionat de Dumnezeu (şi fără cunoştinţa 102
lui?), amestecul celor patru elemente ar fi luat o turnură proastă, ceea ce însă nu prea poate fi pus în concordanţă cu supoziţia clementină a mâinilor opuse ale lui Dumnezeu, care „se constrâng" reciproc. În mod evident, lui Petru, care poartă dialogul, îi vine puţin cam greu să pună în seama Creatorului pricinuirea răului *expressis verbis*.

Clemens Romanus reprezintă un creştinism petrinic de o evi- 103
dentă amprentă înalt religioasă (respectiv ritualistă) şi trădează nu numai prin aceasta, ci si prin teoria sa despre aspectul dublu al lui Dumnezeu, o relaţie apropiată cu biserica originară iudeo-creştină. În ea găsim după mărturia lui Epifan ideea ebionitică despre

51 În loc de οὔσης γνώμης mi se pare mai plină de sens scrierea οὐσῆς. P. de Lagarde (*Clementina*, p. 190) scrie aici πάσης οσὐίας[…] οὔσης γνώμης.

52 *Homiliae XX*, XX, 3: τῆς μετὰ τὴν κρᾶσιν.

Dumnezeu care are doi fii, unul mai în vârstă, Satana, şi unul mai tânăr, Cristos.[53] Aici ne trimite Michaias, unul dintre participanţii la discuţie, fiind de părere că dacă binele şi răul ar lua naştere în acelaşi mod, ei ar trebui să fie fraţi.[54]

104 În Apocalipsa (iudeo-creştină?) *Înălţarea lui Isaia* se află în centru viziunea lui Isaia a celor şapte ceruri prin care a fost dus către înalt.[55] Întâi l-a văzut pe Sammaël cu oştile lui, împotriva cărora se dădea „o mare bătălie" pe firmament. Îngerul însă l-a dus dincolo de aceasta în primul cer la un tron. La dreapta lui stăteau îngeri care erau mai frumoşi decât îngerii din stânga. Cei din dreapta „preaslăveau cu toţii într-*un* glas"; cei din stânga însă cântau *după* ei şi cântecul lor nu era ca al celorlalţi. În cel de-al doilea cer toţi îngerii erau mai frumoşi decât în primul şi nu mai exista nicio deosebire între ei — şi la fel este şi în cerurile de mai sus. Sammaël mai are în mod evident şi o altă influenţă asupra primului cer, în măsura în care acolo îngerii din „stânga" sunt mai puţin frumoşi, de asemenea, cerurile de mai jos sunt mai puţin strălucitoare decât cele superioare, deşi unul îl depăşeşte pe celălalt în strălucire. Diavolul se găseşte, ca şi arhonţii gnostici, pe firmament şi corespunde, cu îngerii săi, desigur zeilor şi forţelor astrologice. Sfera sa se întrepătrunde, graţie diminuării ce ajunge până departe în sus, şi strălucirii, cu sfera divină a Trinităţii, a cărei lumină, la rândul ei, pătrunde până la cerul cel mai de jos. Astfel este conturată o imagine care constituie o corespondenţă de contrarii, ca mâna dreaptă şi cea stângă. În mod semnificativ, şi această viziune, aidoma clementinelor, se înrădăcinează în epoca premaniheistă (secolul al II-lea), când omul încă nu trebuia să se ferească de concurenţa maniheistă. Se putea evoca încă o relaţie autentică şi corectă *yang–yin*, o imagine care se apropie mai mult de adevărul propriu-zis decât

53 *Panarium*, I, p. 267.

54 *Clem. Hom.* XX, hom. XX, VII. Cum la CLEMENS nu se găseşte nimic din atitudinea de apărare, caracteristică autorilor de mai târziu, faţă de maniheismul dualist, clementinele şi-ar putea avea originea la începutul secolului al III-lea (dacă nu chiar mai devreme).

55 HENNECKE (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 309 şi urm.

privatio boni, şi care, în plus de aceasta, nu aduce în nici un chip prejudiciu monoteismului, aşa cum o arată unitatea lui *tao* (pe care în mod logic iezuiţii l-au tradus cu „Dumnezeu“) ce unifică pe *yang* şi *yin*. Este ca şi cum abia dualismul maniheist i-ar fi făcut pe Părinţi să realizeze că, fără să fi fost conştienţi de fapt, ei crezuseră până atunci în mod ferm în substanţialitatea răului. Această bruscă iluminare i-a ademenit probabil spre problematicul antropomorfism de a presupune că ceea ce omul nu poate uni este şi pentru Dumnezeu inconciliabil. Această greşeală a putut s-o evite epoca mai timpurie, precreştină, datorită lipsei sale mai mare de conştienţă.

S-ar putea presupune eventual că în cercurile gnostice ale iu- 105
daismului sincretic problema pusă în discuţie de când cu *Cartea Iov* a imaginii iehoviste a lui Dumnezeu a fost continuată, şi anume cu atât mai mult cu cât răspunsul creştin la această întrebare, adică decizia univocă pentru bunătatea lui Dumnezeu[56], nu-l satisfăcea pe evreul conservator. Este de aceea semnificativ că învăţătura despre cei doi fii opuşi ai lui Dumnezeu şi-a avut începutul tocmai printre iudeo-creştinii Palestinei. În interiorul creştinismului ea a ajuns până la bogumili şi catari; în iudaism ea s-a continuat în speculaţiile religioase şi şi-a găsit expresia durabilă în cele două părţi ale arborelui *sefirot* cabalistic, şi anume în *kessed* (iubire) şi *din* (dreptate). Un savant rabinic, domnul Zwi Werblowsky, a avut marea amabilitate să-mi adune un număr de citate din literatura ebraică ce fac referire la această problemă:

Rabi* Joseph ne învaţă: „Cele rostite (Ieşirea 12, 22) «iar voi să 106
nu ieşiţi niciunul din uşa casei lui, până dimineaţa»[57] ne spun că atunci când diavolul capătă mână liberă, el nu mai distinge între bine şi rău. Ba mai mult: el începe chiar cu cei drepţi.“[58] Referitor la Ieşirea 33, 5 („o singură clipă dacă aş mai veni în mijlocul

56 Marcu 10, 18; Matei 19, 17.

* Jung foloseşte în toată cartea R., respectiv Rabbi. Între R., Rabbi şi Rabi am optat în această traducere pentru folosirea ultimei variante. (*N.t.*)

57 Se referă la moartea primului ce se va naşte în Egipt.

58 *Talmud Babli*. Tract. Baba Kama 60.

vostru, v-aş prăpădi“) Midraşul spune: „(Iehova vorbeşte) Eu aş putea fi mânios o secundă pe voi — căci aceasta este durata mâniei mele, aşa cum se spune (Isaia 26, 20): «Ascunde-te o clipă, până când va trece mânia!» — şi să vă distrug.“ Iehova avertizează faţă de înclinaţia sa nestăpânită spre mânie. Dacă într-un astfel de moment al furiei divine este pronunţat un blestem, atunci are efect necondiţionat. De aceea Bileam, care „cunoaşte cugetul Celui Preaînalt“[59] şi care a fost chemat de Balac pentru a blestema Israelul, era un inamic atât de periculos, căci el cunoştea clipa de mânie a lui Iehova.[60]

107 Iubirea lui Dumnezeu şi milostivirea lui se numesc dreapta lui, dreptatea şi domnia dreptului însă se numesc stânga lui. Astfel se spune referitor la I Regi 22, 19 („Am văzut … toată oastea cerească stătea de-a dreapta şi de-a stânga lui“): „Există oare sus dreapta şi stânga? Asta înseamnă că susţinătorii stau la dreapta şi acuzatorii la stânga.“[61] Referitor la Ieşirea 15, 16 („Dreapta ta, o Doamne, măreaţă în putere, dreapta ta, o Doamne, nimiceşte duşmanul“): „Dacă Israel îndeplineşte voinţa lui Dumnezeu, atunci el face şi ca stânga să devină dreapta. Dacă el nu îndeplineşte voinţa lui Dumnezeu, atunci el face şi din dreapta o stângă.“[62] „Mâna stângă a lui Dumnezeu respinge, iar dreapta atrage.“[63]

108 Ce aspect periculos are dreptatea lui Dumnezeu ne-o arată următoarea cugetare: „Astfel grăit-a Cel Sfânt, fie El lăudat: dacă creez lumea cu îndurare, atunci păcatele vor spori; dacă o creez cu dreptate, cum va dăinui lumea? Aşa că o creez cu dreptate şi milostivire. O, dar-ar să poată dăinui astfel![64] Midraşul la Facerea 18, 23 (Mijlocirea lui Avraam pentru Sodoma) spune (Avraam e cel care vorbeşte): „Dacă vrei să ai o lume, atunci nu trebuie să existe un drept (sever). Dacă vrei să ai dreptate, atunci nu există o lume. Tu

59 Num. 24, 16.
60 *Talmud Babli.* Tract. Berakoth 7 a.
61 *Midrasch Tanchuma* Schemoth XVII.
62 Raşi.
63 Midraş la Cant., 2, 6.
64 *Bereşit Rabba*, XII, 15.

vrei să le ai pe amândouă deodată. Dacă nu cedezi ceva, lumea nu poate dăinui."[65]

Dumnezeu îi apără pe păcătoşii care se căiesc — pe care îi pre- 109
feră chiar celor drepţi — faţă de dreptatea sa, acoperindu-i cu mâna sa, respectiv ascunzându-i sub tronul său.[66]

Referitor la *Habakuk* 2, 3 („Dacă ea <Revelaţia> iartă, atunci 110
aşteapt-o cu nerăbdare") Rabi Ionathan spune: „Şi dacă crezi că numai noi aşteptăm şi El nu aşteaptă, atunci iată că stă scris: «De aceea Domnul aşteaptă să se milostivească spre voi» (Isaia 30, 18). Dar dacă noi aşteptăm şi El aşteaptă, ce împiedică atunci (mântuirea)? O împiedică dreptatea divină."[67] În acest sens trebuie înţeleasă şi rugăciunea lui Rabi Iochanan: „Fie voinţa ta să ne vezi ruşinea şi să ne priveşti mizeria. Înveşmântează-te în milostivirea ta, acoperă-te cu puterea ta, învăluieşte-te în iubirea ta şi încinge-te cu mila ta, şi fie ca bunătatea şi dăruirea ta să-ţi fie prezente."[68] Dumnezeu este îndemnat formal să se preocupe de însuşirile sale bune. Există astfel o tradiţie ca Dumnezeu să se roage sie însuşi: „Fie voinţa mea ca îndurarea mea să învingă şi ca milostivirea mea să acopere celelalte însuşiri ale mele." Această tradiţie îşi găseşte confirmarea în următoarea povestire: „Vorbi Rabi Ismail, fiul Elişei: «Am intrat odinioară în sanctuar pentru a aduce ofranda tămâiei, şi acolo l-am văzut pe Aktariel[69] Ia Iaveh Ţebaoth[70] şezând pe un tron înalt şi distins, şi El îmi grăi astfel: Fiul meu Ismail, binecuvântează-mă! Iar eu I-am vorbit astfel: Stăpâne al lumii! Fie voinţa Ta ca milostivirea Ta să-Ţi învingă mânia, şi ca milostivirea Ta să-Ţi acopere celelalte însuşiri, şi ca să procedezi cu copiii Tăi cu milostivire şi nu după dreptul sever — iar El a încuviinţat din cap înspre mine»."[71]

65 *Loc. cit.*, XXXIX, 6.
66 *Talmud Bahli*. Tract. Pesachim 119 şi Tract. Sanhedrin II, 103.
67 *Loc. cit*. Tract. Sanhedrin II, 97.
68 *Loc. cit.*, *Tract. Berakoth* 16.
69 *Aktariel* este un cuvânt creat, compus din *ktr*, Kether (coroană) şi *el*, numele divin.
70 Aceasta este o îmbinare de nume divine numinoase.
71 *Talmud Babli*. Tract. Berakoth 7.

111 Din aceste citate nu este greu de văzut ce efect a avut asupra lui Iov imaginea contradictorie a lui Dumnezeu. Ea este obiect de speculaţie religioasă în cadrul iudaismului şi l-a influenţat în mod vizibil, prin intermediul Cabalei, şi pe Jakob Böhme, la care întâlnim o ambivalenţă asemănătoare, şi anume a iubirii şi a focului mâniei Domnului, în care se află prins Lucifer.[72]

112 În măsura în care psihologia nu este metafizică, nici nu se poate deriva din constatarea ei referitoare la contradicţiile echivalente un dualism metafizic, respectiv nu i se poate imputa acesta psihologiei.[73] Psihologia ştie că opuşii echivalenţi sunt condiţii inevitabile, inerente actului cunoaşterii, fără de care nu ar fi posibile diferenţierile. Nu-i însă tocmai probabil ca ceva care este atât de legat de actul cunoaşterii să fie *eo ipso* şi o însuşire a obiectului. Ne putem mult mai degrabă închipui că în primul rând conştiinţa noastră este cea care numeşte diferenţele lucrurilor, le evaluează şi poate chiar le produce acolo unde nu sunt nici măcar perceptibile diferenţe.

113 Am abordat mai în detaliu teoria lui *privatio boni* deoarece ea este într-o oarecare măsură responsabilă pentru o concepere prea optimistă a răului din natura umană şi pentru una prea pesimistă a sufletului omenesc. În contradicţie cu aceasta, istoria creştină primitivă i-a opus cu o consecvenţă îndârjită lui Cristos un Anticrist. Căci cum putem vorbi de un „sus“, dacă nu este prezent un „jos“, de „dreapta“, dacă nu este prezentă „stânga“, de „bine“, dacă nu

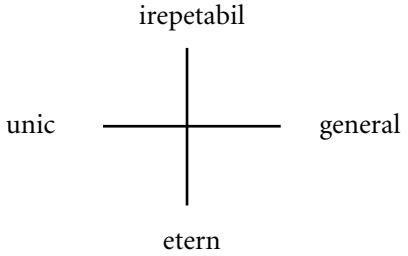
72 *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*, 16, 54, p. 215.

73 Învăţatul meu prieten P. Victor White O.P. (*Dominican Studies*, II, p. 399) crede că mă poate prinde pe urme maniheiste. Eu nu fac metafizică, o face însă filosofia bisericească, motiv pentru care trebuie să-i pun ei întrebarea ce importanţă au veşnicia iadului, afurisenia şi diavolul. Teoretic, aceste lucruri nu ar trebui să se compună din nimic, şi cum se raportează asta la dogma osândei eterne? Dacă se compun însă din ceva, atunci cu greu poate fi vorba despre ceva bun. În ce constă deci pericolul dualismului? În afară de aceasta, criticii mei ar putea să ştie cât de mult accentuez eu unitatea Sinelui, acest arhetip central, care reprezintă o *complexio oppositorum par excellence*, şi de aceea nu sunt înclinat spre nimic mai puţin ca spre dualism.

este prezent „răul“, şi anume unul în chip la fel de real ca şi celălalt? Abiao dată cu Cristos a păşit în lume un diavol ca adversar real al lui Dumnezeu, iar în cercurile iudeo-creştine timpurii, Satana, după cum am menţionat deja, era considerat fratele mai mare al lui Cristos.

Dar a trebuit să evidenţiez în mod critic *privatio boni* şi din 114
alt motiv: noi întâlnim deja la Basilius tendinţa de a atribui răul împreună cu caracterul lui *mē on* constituţiei (atitudine, *diáthesis*) sufletului. Prin faptul că după acest autor răul îşi are proveniența numai în nechibzuinţa omenească şi, prin urmare, îşi datorează existenţa unei simple neglijenţe, el există întru cât-va numai mulţumită unei erori psihologice, iar aceasta este o astfel de *quantité négligeable*, încât răul efectiv se volatilizează. Desigur, nechibzuinţa cauzală este un fapt demn de luat în serios, dar şi această realitate se poate elimina uşor din lume printr-o atitudine schimbată. Se poate şi altfel. Condiţia psihologică este ceva atât de fugitiv şi aproape nereal, încât tot ce se reduce la ea preia el însuşi caracterul futilului sau al unei erori întâmplătoare şi astfel este minimalizat. Este încă o întrebare deschisă cât din subaprecierea noastră modernă a sufletului provine din această prejudecată. Aceasta cântăreşte cu atât mai mult cu cât sufletul este astfel bănuit a fi locul de baştină al răului în genere. Părinţii Bisericii nu prea au realizat ce putere fatală i-au atribuit astfel sufletului. Trebuie să fii de-a dreptul orb ca să nu vezi rolul de o putere aproape covârşitoare pe care-l joacă răul în lume. Doar a fost nevoie de propria intervenţie a lui Dumnezeu pentru a mântui omenirea de blestemul răului, căci fără ea omul ar fi pierit. Dacă de această putere extrem de mare a răului este crezut capabil sufletul, atunci de aici nu poate lua naştere decât o inflaţie negativă, adică o pretenţie de putere la fel de demonică a inconştientului şi astfel o intensificare a acestuia. Această consecinţă inevitabilă este anticipată în figura lui Anticrist şi se manifestă în evenimentele contemporane, a căror natură corespunde eonului creştin al Peştilor aflat pe sfârşite.

115 În lumea intuitivă creştină Cristos reprezintă indubitabil Sinele.[74] Ca o chintesenţă a individualităţii acestuia îi revin atributele de irepetabil şi unic. Întrucât însă Sinele psihologic este un concept transcendent, exprimând suma conţinuturilor conştiente *şi* inconştiente, el nu poate fi descris decât sub aspectul unei antinomii[75], deci atributele de mai sus trebuie completate şi prin opuşii lor, pentru a caracteriza corect starea de fapt transcendentală. Asta are loc cel mai simplu sub forma unui cuaternio al contrariilor:

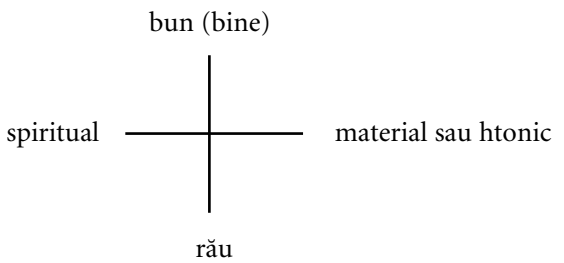


116 Această formulă nu exprimă numai Sinele psihologic, ci şi făptura dogmatică a lui Cristos. Ca om istoric, Cristos este irepetabil şi unic, ca Dumnezeu este general şi etern. Sinele ca individualitate este irepetabil şi unic, ca simbol arhetipal în schimb este o

74 Mi s-a obiectat că Cristos nu ar fi putut fi un simbol valabil al Sinelui, respectiv că ar fi putut fi numai un substitut înşelător pentru el. Pot fi de acord cu acest punct de vedere numai dacă se referă strict la timpul cel mai recent, care este în postura de a utiliza critica psihologică; nicidecum însă, dacă vrea să judece perioada prepsihologică. Cristos nu *însemna* numai entitate, ci *era* entitate şi ca fenomen psihic. Asta o dovedesc simbolistica, precum şi fenomenologia epocii timpurii, pentru care — *nota bene* — răul era o *privatio boni*. Ideea de entitate este totdeauna atât de întreagă precum suntem noi înşine. Cine garantează pentru faptul că conceptul nostru de totalitate nu are şi el nevoie de completare? Căci un simplu concept al entităţii nu o presupune nicidecum.

75 După cum natura transcendentă a luminii poate fi exprimată numai prin imaginea corpusculilor *şi* a undelor.

imagine a lui Dumnezeu, deci general şi „etern".[76] Dacă teologia îl desemnează acum pe Cristos ca pur şi simplu bun şi spiritual, atunci trebuie de cealaltă parte să ia naştere un „rău" şi „htonic" sau „material", care-l reprezintă tocmai pe Anticrist. De aici rezultă un cuaternio al contrariilor, care este unificat pe plan psihologic prin aceea că Sinele nu este valabil ca pur şi simplu „bun" şi „spiritual"; în consecinţă, şi umbra lui apare mult mai puţin neagră. În plus, opoziţia dintre „bun" şi „spiritual" nu mai trebuie să fie separată:



Acest cuaternio caracterizează Sinele psihologic, întrucât ca to- 117
talitate el trebuie să includă *per definitionem* aspectele luminoase şi întunecate, aşa cum Sinele cuprinde şi masculin, şi feminin, motiv pentru care este simbolizat prin cuaternio al căsătoriei.[77] Aceasta nu este nicidecum o descoperire nouă, ci se întâlneşte deja la naasenii lui Hipolit.[78] De aceea individuaţia este un „mysterium coniunctionis", căci sinele este experimentat ca o unire prin cununie a jumătăţilor contradictorii[79] şi este reprezentat ca entitate compusă în mandalele ce iau naştere spontan.

76 Pentru experienţa Sinelui cf. *Psychologie und Alchemie* (par. 127 şi urm.: „Mandalele în vise") şi *Relaţiile dintre Eu şi inconştient* (par. 398 şi urm.).

77 Cf. expunerile mele în *Psihologia transferului* (par. 425 şi urm.).

78 *Elenchos*, V, 8, 2 (p. 89).

79 *Psychologie und Alchemie* (par. 333: „Fazele procesului alchimic") şi *Psihologia transferului* (par. 457: „Coniunctio").

118 Încă de timpuriu s-a recunoscut şi s-a declarat că omul Isus, fiul Mariei, este *principium individuationis*. Hipolit relatează că Basilide[80] spune astfel: „Isus a devenit prima jertfă a diferenţierii în specii (*phylokrínēsis*), iar Patimile nu au avut loc cu alt scop decât întru diferenţierea în specii a lucrurilor amestecate la un loc. În acest fel, spune el, întreaga filiaţie, care fusese lăsată în urmă în lipsa de formă (*amorphía*), […] a avut nevoie de diferenţierea în specii (*dein phylokrinēthēnai*), în acelaşi mod în care şi Isus a fost supus unei diferenţieri (*pephylokrinētai*)." După teoria cam complicată a lui Basilide Dumnezeul „nefiinţând" a zămislit o filiaţie (*hyiotēs*) întreită: primul „fiu" rămâne, ca fiind constituit cel mai fin, sus la Tată; al doilea coboară, din cauza naturii sale mai grosolane (*pachymeréstera*), ceva mai mult, capătă însă „aripi, aşa cum i le-a dat Platon sufletului în Fedru"[81]. Cel de-al treilea fiu cade însă, întrucât natura sa necesită purificarea (*apokathársis*), cât se poate de adânc în „lipsa de formă". Această „filiaţie este deci în mod evident cea mai grosolană şi dificilă din cauza impurităţii ei. În aceste trei emanaţii sau revelaţii ale lui Dumnezeu cel care nu fiinţează recunoaştem fără greutate trihotomia spirit–suflet–trup, şi anume *pneumatikón–psychikón–sarkikón*. Spiritul este cel mai fin şi mai de sus; sufletul, ca „ligamentum spiritus et corporis" este mai grosolan decât spiritul, are însă „aripile vulturului"[82] pentru a ridica greul spre regiuni mai înalte. Ambele sunt constituite din materie fină şi zăbovesc de aceea, ca eterul şi vulturul, în sau în apropiere de regiunea luminoasă, în timp ce trupul, fiind greu, întunecat şi impur, duce, ce-i drept, lipsă de lumină, conţine totuşi germenele divin al celei de-a treia filiaţii; e-adevărat însă, în *amorfism inconştient*. Acest germene este oarecum trezit şi purificat de Isus, care-l face apt să se ridice (*anadromē*)[83], şi anume datorită împrejurării că şi în Isus

80 Basilide a trăit în veacul al II-lea.

81 *Loc. cit.*, 20, 10 (p. 199).

82 *Loc. cit.*, 22, 15 (p. 200).

83 Acelaşi cuvânt se găseşte în renumitul pasaj al craterului la Zosimos (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, li, 8): ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σὸν. ([…] ridică-te astfel către originea ta, pp. 245–236).

contrariile au fost diferenţiate prin Patimi („crucificarea“, adică prin împărţirea în patru)[84] Isus este deci modelul pentru reînvierea celei de-a treia filiaţii, care reprezintă omenirea ce aşteaptă în întuneric. El este „ésō ánthropos pneumatikós“, omul spiritual lăuntric.[85] Este şi un corespondent perfect al trihotomiei, căci Isus, fiul Mariei, reprezintă omul incarnat; următoarea sa treaptă preliminară este însă al doilea Cristos, fiul arhontelui suprem al lui Hebdomas, iar prima sa prefigurare este în sfârşit Cristos, ca fiu al arhonului suprem de ogdoas, şi anume al Demiurgului Iehova.[86] Această trihotomie a figurii lui *anthropos* corespunde deci exact celor trei filiaţii ale lui Dumnezeu care nu fiinţează, pe de o parte, şi împărţirii în trei a naturii umane, pe de alta. Este, aşadar, vorba despre trei trihotomii:

I	II	III
Prima filiaţie	Cristos al lui Ogdoas	Spirit
A doua filiaţie	Cristos al lui Hebdomas	Suflet
A treia filiaţie	Isus ca fiu al Mariei	Trup

84 Trebuie să fac aici trimitere la teoria despre Horos a valentinienilor în Irenaeus (*Adv. Haer.*, I, 2, 2 şi urm.). Horos este o „forţă“ sau un numen, care este identic cu Cristos sau cel puţin porneşte de la el. Sinonime ale lui Horos („graniţă“) sunt: ὁροθέτης (cel ce fixează graniţa), μεταγωγεύς (cel ce duce dincolo), καρπιστής (cel ce dezleagă de păcate), λυτρώτης (mântuitor), σταυρός (cruce). El este un rânduitor şi fortificator al universului asemenea lui Cristos (I, 2, 5). Când Sophia era „lipsită de formă şi de înfăţişare ca un embrion“, „Cristos s-a îndurat de ea, a întins-o prin crucea lui şi i-a conferit înfăţişare prin puterea lui“, astfel încât ea a ajuns măcar în existenţă; de asemenea, el i-a lăsat o „bănuială de nemurire“. Din text reiese şi identitatea crucii cu Horos, respectiv Cristos, o imagine pe care o ilustrează Paulinus Nolanus: „[…] regnare deum super omnia Christum, / qui cruce dispensa per quattuor extima ligni / quattuor adtingit dimensum partibus orbem, / ut trahat ad uitam populos ex omnibus oris.“ (*Carmina*, XIX, 639 şi urm., p. 140) Pentru cruce ca „fulger“ divin cf. *Despre empirismul procesului de individuaţie* (par. 533).

85 *Elenchos*, VII, 27, 5 (p. 206).

86 *Loc. cit.*, 26, 5 (p. 204).

119 În sfera trupului întunecat şi greu trebuie căutată *amorphía*, în care se află a treia filiaţie. După cum am indicat deja, ea pare a fi echivalentă ca sens cu „neconştienţă". Gilles Quispel a atras atenţia asupra termenului de *agnōsía* (= neconştienţă) la Epifan: Οτε γάρ ἐξαρχὴς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ (Când la început însuşi Autopatorul conţinea toate lucrurile care se găsesc la el în stare de neconştienţă…)[87]; de asemenea, asupra termenului de *anóēton* la Hipolit[88] care poate fi redat cel mai bine prin „inconştient". *Amorphía* se referă ca şi *agnōsía* şi *anóēton* la starea iniţială a lucrurilor, adică la potenţialitatea conţinuturilor inconştiente, pe care Basilide le formulează adecvat ca οὐκ ὄν σπέρμα […] τοῦ κόσμου πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον (germenele nefiinţând, pluriform şi în acelaşi timp multipotenţial al lumii)[89].

120 Această imagine a celei de-a treia filiaţii are o anume analogie cu medievalul *filius philosophorum* şi cu *filius macrocosmi*, care reprezintă tot sufletul lumii dormind în materie.[90] Încă la Basilide corpul capătă o însemnătate deosebită şi neaşteptată în măsura în care în el şi în substanţialitatea sa sălăşluieşte o treime din divinitatea revelată. Asta nu înseamnă altceva decât că se afirmă despre

87 *Panarium*, XXXI, 5.

88 *Elenchos*, VII, 22, 16, p. 200.

89 *Loc., cit.*, VII, 21, 5, p. 197. — Quispel, *Note sur „Basilide"*.

90 Referitor la natura psihologică a enunţurilor gnostice cf. Quispel, *Philo und die altchristliche Häresie*, p. 432, în care îl menţionează pe Irenaeus (*Adv. Haer.*, II, 4, 2: „Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam" (ceea ce corespunde în exterior şi în interior cunoaşterii şi neştiinţei, dar nu <trebuie luat> în sens local). Următorul: „in pleromate autem, vel in his quae continentur a patre, facta a Demiurgo aut ab angelis […] contineri ab inenerrabili magnitudine, velut in circulo centrum" (în pleroma însă, sau în ceea ce este conţinut de tată, cel creat de Demiurg sau de îngeri este cuprins de mărimea inexprimabilă ca şi centrul în cerc) trebuie de aceea înţeles ca evocare a conţinuturilor inconştiente. Referitor la concepţia lui Quispel despre proiecţie trebuie remarcat critic că cea din urmă nu anulează nicidecum realitatea unui conţinut psihic, iar o stare de fapt nu este nereală prin aceea că nu poate fi calificată altfel decât ca fiind psihică. Psyche este realitate *par excellence*.

substanţă o numinozitate considerabilă, în care eu întrezăresc o anticipare a acelei semnificaţii „mistice“ a materiei, care apoi apare în alchimie şi — *last not least* — în ştiinţele naturii. În sens psihologic este deosebit de important faptul că Isus constituie corespondentul la a treia filiaţie, fiind astfel modelul şi cel ce stârneşte, pentru că prin Patimi contrariile au fost separate în el şi de aceea au devenit conştiente, în timp ce în corespondentul său, şi anume în a treia filiaţie, rămân inconştiente, atâta timp cât aceasta se află în stare amorfă şi nediferenţiată. Asta înseamnă că în omenirea inconştientă zace un germene latent, care corespunde prototipului Isus. Aşa cum omul Isus a devenit conştient numai graţie luminii care a pornit de la Cristos cel de sus şi a separat naturile în el, aşa şi prin lumina care radiază de la Isus este stârnit germenele în omul inconştient şi determinat la o diferenţiere asemănătoare a contrariilor. Punctul acesta de vedere corespunde exact faptului psihologic că imaginea arhetipală a Sinelui apare, în mod dovedit, în vise, chiar şi dacă conştiinţa visătorului nu conţine nici un fel de reprezentări de acest fel.[91]

Nu aş dori să închei acest capitol fără o remarcă ce mi se impu- 121
ne având în vedere importanţa tematicii abordate aici. Punctul de vedere al unei psihologii al cărei obiect este fenomenul psihic face parte în mod evident din categoria lucrurilor greu de înţeles şi adesea înţelese greşit. Dacă, cu riscul de a mă repeta, revin deci la anumite elemente fundamentale, o fac numai pentru a evita nişte concepţii false la care ar putea da prilejul expunerile mele de mai sus şi a-mi cruţa astfel cititorii să întâmpine dificultăţi inutile.

Paralela pe care am tras-o aici între Cristos şi Sine nu semnifi- 122
că mai mult decât o problemă psihologică, aşa cum paralela cu peştele înseamnă una mitologică. Nu este vorba nicidecum de o intruziune în metafizică, adică în credinţă. Imaginile pe care şi le proiectează fantezia religioasă despre Dumnezeu şi Cristos sunt, în

91 Cf. *Psychologie und Alchemie* (par. 52 şi urm. şi „Despre simbolismul mandalei“, par. 122 şi urm.); de asemenea, *Despre empirismul procesului de individuaţie*.

mod inevitabil şi îndeobşte recunoscut, antropomorfe şi de aceea accesibile ca orice alte simboluri ale transluminării psihologice. După cum Antichitatea credea să fi enunţat cu simbolul peştelui mai multe despre Cristos, aşa le părea şi alchimiştilor că comparaţia lor cu piatra ar lămuri şi adânci imaginea lui Cristos; şi după cum simbolistica peştelui a dispărut din nou în decursul timpurilor, aşa s-a întâmplat şi cu *lapis philosophorum*. Pentru cel din urmă simbol există însă, ce-i drept, aserţiuni care îl fac să apară într-o lumină specială, şi anume viziuni care pun o astfel de pondere pe piatră încât putem fi cel puţin în dubiu dacă la urma urmei nu a fost Cristos luat drept un simbol al pietrei. Aici se schiţează o dezvoltare care (cu ajutorul anumitor reprezentări ioanice şi paulinice) îl atrage pe Cristos în tărâmul experienţei interioare directe, făcându-l astfel să apară drept o figură a omului întreg. Se alătură aici nemijlocit, ca să zicem aşa, dovada psihologică a existenţei unui anumit conţinut arhetipal, care posedă toate acele însuşiri ce sunt caracteristice şi pentru imaginea cristică de amprentă antică şi medievală. Astfel, pentru psihologia modernă se ridică o problematică asemănătoare celei alchimice: este Sinele un simbol al lui Cristos sau este Cristos un simbol al Sinelui?

123 În această cercetare eu am dat răspuns afirmativ la ultima întrebare. Încerc să arăt cum imaginea tradiţională a lui Cristos uneşte în sine caracteristicile unui arhetip, şi anume ale celui al Sinelui. Intenţia şi metoda mea nu vor deci în principiu să însemne mai mult decât, de exemplu, străduinţa unui istoric al artelor care încearcă să constate diferitele influenţe ce au contribuit la modelarea unei anumite imagini a lui Cristos. De aceea găsim termenul de „arhetip" atât în istoria artelor, cât şi în critica de text, respectiv istoria de text filologică. Arhetipul psihologic se deosebeşte de utilizările sale paralele numai prin aceea că se referă la o stare de fapt psihică ubicuitară şi vie, ceea ce conferă, ce-i drept, întregii situaţii o fizionomie puţin diferită. Căci atunci este evidentă ispita de a acorda prezenţei nemijlocite, vii a arhetipului o pondere mai mare decât ideii de Cristos istoric. După cum am spus, se poate constata şi la anumiţi alchimişti o tendinţă de a plasa *lapis*-ul în prim-plan faţă de Cristos.

Departe de mine orice intenţii misionare, aşa că aş dori să arăt în mod explicit că aici nu este vorba despre o profesiune de credinţă, ci despre constatări ştiinţifice. Dacă înclinăm să concepem arhetipul Sinelui ca pe propriu-zisul agens şi deci pe Cristos ca simbol al Sinelui, trebuie să avem în vedere că între *perfecţiune* [sau *desăvârşire*] şi *completitudine* există o distincţie esenţială: imaginea lui Cristos este aproximativ perfectă (cel puţin aşa este gândită), arhetipul însă (atât cât este cunoscut) înseamnă completitudine, e însă departe de a fi perfect. El este un paradox, o afirmaţie despre indescriptibil, respectiv transcendental. Realizarea Sinelui, care ar trebui să urmeze unei recunoaşteri a supremaţiei sale, duce deci la un conflict fundamental, de fapt la o suspendare între contrarii (amintind de crucificatul zăcând între tâlhari) şi la o totalitate e-adevărat aproximativă, căreia însă îi lipseşte perfecţiunea. Năzuinţa spre o *teleiōsis* (împlinire) în sensul ultim nu este numai legitimă, ci în plus şi o particularitate înnăscută omului, care constituie una dintre rădăcinile cele mai puternice ale culturii. Această năzuinţă chiar este atât de mare, încât se transformă în pasiune, care atrage totul în slujba sa. Năzuim în mod natural spre perfecţiune într-o oarecare direcţie. Arhetipul, în schimb, se împlineşte în completitudinea sa care reprezintă o *teleiōsis* cu totul diferită. Acolo unde predomină acesta, completitudinea, conform naturii lui arhaice, este *obţinută cu forţa*, împotriva oricărei năzuinţe conştiente. Deşi individul se străduieşte să realizeze desăvârşirea („Fiţi dar voi desăvârşiţi <*teleioi*>, precum Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit", Matei 5, 48), el trebuie să *îndure* totuşi în favoarea completitudinii sale, ca să zicem aşa, opusul intenţiei sale („Găsesc deci această lege, în mine care vreau să fac bine, că anume răul se ţine de mine", Ep. către Romani 7, 21).

Imaginea lui Cristos corespunde acestei situaţii ca să zic aşa to- 124
tal: Cristos ca om desăvârşit şi ca crucificat. O imagine mai adevărată la care să ţintească năzuinţa etică nici nu se poate închipui şi, în orice caz, în faţa ei nu poate câştiga niciodată teren ideea transcendentală a Sinelui, care serveşte psihologiei ca ipoteză de lucru, căci deşi ea este un simbol, îi lipseşte caracterul evenimentului

istoric al revelaţiei. Ea este, aidoma ideii înrudite a lui Atman sau *tao* din Răsărit, cel puţin parţial un produs al cunoaşterii, care nu se bazează, ce-i drept, nici pe credinţă, nici pe speculaţie metafizică, ci pe experienţa că inconştientul creează în anumite condiţii spontan un simbol arhetipal al totalităţii. Din acest fapt trebuie să conchidem că un arhetip de felul acesta este prezent universal şi înzestrat cu o anumită numinozitate. Într-adevăr, există în acest sens numeroase mărturii istorice, precum şi material doveditor cazuistic modern.[92] După cum o arată reprezentarea imagistică naivă şi neinfluenţată a simbolului, i se acordă o însemnătate centrală şi foarte înaltă, şi anume tocmai pentru că reprezintă o *coniunctio oppositorum*. Firește că asta nu se poate înţelege altfel decât ca un paradox, căci o unire a contrariilor poate fi gândită numai ca o distrugere a lor. Paradoxul este inerent tuturor stărilor de fapt transcendentale, căci redă adecvat indescriptibilitatea lor.

125 Dacă predomină arhetipul Sinelui, apare ca urmare psihologică inevitabil acea stare conflictuală care este exprimată plastic prin simbolul creştin al *crucifixio*, şi anume acea stare acută de nemântuire, care îşi găseşte sfârşitul abia cu „consummatum est". Recunoaşterea arhetipului nu ocoleşte deci misteriul creştin, ci creează cu necesitate tocmai condiţia psihologică preliminară fără de care „mântuirea" ar părea lipsită de sens. Căci „mântuire" nu înseamnă a ni se lua povara pe care nu am gândit niciodată să o purtăm. Cât de insuportabil îşi este omul sieşi este un fapt pe care îl experimentează numai cel complet. De aceea, din punct de vedere creştin, nu am putea, după părerea mea cel puţin, să obiectăm nimic esenţial dacă cineva consideră obligatorie pentru sine sarcina, ce ne-a fost impusă de către natură, a individuaţiei şi a recunoaşterii totalităţii, respectiv a completitudinii. Dacă o face conştient şi intenţionat, el evită toate consecinţele rele ale unei individuaţii refulate, adică, dacă preia voluntar completitudinea, nu trebuie să aibă parte de faptul că ea i se întâmplă împotriva voinţei sale, şi atunci în formă negativă. Vreau să spun în fond că cineva care are misiunea de a

92 Cf. în această idee *Gestaltungen des Unbewußten*.

coborî într-un puţ adânc ar face mai bine să purceadă la această acţiune îndrăzneaţă luându-şi toate măsurile de precauţie necesare, decât să ajungă să cadă de-a-ndăratelea în gaură.

Incompatibilitatea contrariilor din psihologia creştină se bazea- 126
ză pe ascuţirea lor morală. Asta ni se pare natural, deşi, istoric privit, ea izvorăşte din moştenirea veterotestamentară, şi anume dreptatea legiuirii. Această influenţă specială lipseşte în Răsărit, în religiile filosofice ale Indiei şi Chinei, în chip izbitor. Aş prefera să nu dezbat însă aici problema dacă ascuţirea pasională a opuşilor nu corespunde totuşi unui grad mai înalt de adevăr, ci pur şi simplu să exprim dorinţa să privim evenimentul mondial contemporan, care destramă întreaga omenire ca niciodată înainte, în două jumătăţi aparent ireconciliabile, în lumina regulii noastre psihologice sugerate mai sus: dacă o stare de fapt interioară nu este conştientizată, atunci ea se produce ca destin în exterior, adică dacă individul rămâne unitar şi nu este conştient de contrastul său lăuntric, atunci pesemne că lumea trebuie să reprezinte conflictul şi să fie despicată în două jumătăţi.

VI
SUB SEMNUL PEŞTILOR

127 Figura lui Cristos nu este atât de univocă pe cât ne-am dori. Nu vreau să mă refer aici la dificultăţile enorme care rezultă din comparaţia lui Cristos sinoptic cu cel ioanic, ci la faptul ciudat că în hermeneutica patristică, ajungând până la biserica originară, Cristos are o serie de simboluri, respectiv „allegoriae“, comune cu diavolul, ca leu, şarpe (*serpens*, viperă, *coluber*), pasăre (diavolul = *nocturna avis*), corb (Cristos = *nycticorax*, corb de noapte), vultur şi peşte; şi că Lucifer, *stella matutina*, desemnează atât pe Cristos, cât şi pe diavol.[1] Pe lângă şarpe, peştele este pesemne una dintre alegoriile cele mai vechi. Astăzi am prefera desigur aici termenul de simbol, căci astfel de sinonime conţin întotdeauna ceva mai mult decât nişte simple alegorii, ceea ce este evident mai cu seamă la simbolul peştelui. Nu este probabil ca Ἰχδύς să fie doar o prescurtare anagramică a lui Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτήρ)[2], ci reprezintă mai degrabă denumirea simbolică a unei stări de fapt

1 Alcătuiri timpurii ale unor astfel de alegorii se găsesc în *Ancoratus* al lui Epifan şi la Augustin (*Contra Faustum*, lib. XII, xxix şi urm.). Referitor la *nycticorax* şi *aquila* a se vedea Eucherius, *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, cap. V, col. 740.

2 Augustin (*De civitate Dei*, lib. XVIII, xxiii, col. 808) povesteşte cum fostul Proconsul Flaccianus, cu care a purtat o discuţie despre Cristos, i-a adus o carte, care conţinea cânturile sibilei eritreice, şi i-a arătat în ea locul în care înşiruirea de cuvinte de mai sus, care reprezintă în sine acrostihul Ἰχθύς, este, la rândul său, cel al unei poezii întregi, al unei profeţii apocaliptice a sibilei, şi anume în felul următor:

mult mai complexe. Nu concep, după cum am arătat în altă parte, simbolul ca alegoric sau ca semiotic, ci în sensul său propriu-zis, ca pe denumirea şi formularea cea mai bună a unui obiect nu total recognoscibil. În acest sens se numeşte profesiunea de credinţă „symbolum". Această exprimare lasă mai curând impresia de a fi fost alcătuită artificial cu scopul de a explica un „ichthys" deja existent şi răspândit.[3] Simbolul peştelui are tocmai în Asia de sud-vest o preistorie bogată, începând cu zeul babilonian al peştilor Oannes şi preoţii săi înveşmântaţi în piei de peşte, până la ospeţele sfinte cu peşte în cultul fenicienei Derketo-Atargatis şi la obscurităţile inscripţiei lui Aberkios[4] şi de la peştele Sōtēr al lui Manu din India îndepărtată până la mâncarea euharistică din peşte a „cavalerilor traci" din Imperiul Roman.[5] Nu este nicidecum necesar pentru intenţia noastră să aprofundăm acum acest material viguros. Aşa cum au arătat Franz Josef Dölger şi alţii, există suficiente subiecte şi motive pentru simbolistica peştelui în cadrul lumii conceptuale originare, să-i zicem aşa, pur creştine. Să amintesc numai de regenerarea din cristelniţă, în care cei ce primesc botezul înoată ca peştii.[6]

Având în vedere această mare răspândire a simbolului peştelui, 128
nu este nimic special dacă el apare într-un anumit loc sau într-un

*I*udicii signum tellus sudore madescet./ *E* coelo Rex adveniet per saecla futurus:/ *S*cilicet in carne praesens ut iudicet orbem./ *U*nde Deum cernent incredulus atque fidelis/ *C*elsum cum Sanctis, aevi iam termino in ipso./ *S*ic animae cum carne aderunt, quas iudicat ipse […]. Originalul grecesc se găseşte în Cartea a VIII-a din *Sibyllina oracula* (pp. 723 şi urm.).

3 Cf. în acest sens Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, p. 69, nota. 1.

4 Din această inscripţie aş dori să menţionez numai partea de mijloc, unde se spune: „Pretutindeni am avut însă un tovarăş de drum, întrucât Pavel şedea pe car. Credinţa însă mergea pretutindeni înainte (ca conducător) şi prezenta pretutindeni ca hrană un peşte din izvor, unul uriaş, curat, care prinsese o fecioară sfântă. Iar pe acesta (peştele) îl oferea ea (credinţa) de mâncare prietenilor, (credinţa), care are vin bun, dând amestec de băutură cu pâine." (Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, p. 424) În continuare, a se vedea mai jos.

5 Cf. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, V, p. 13 şi urm.

6 Dölger, ΙΧΘΥΣ. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* (inscripţia lui Aberkios, pp. 8 şi urm.).

anumit moment al istoriei universale. Brusca însufleţire a simbolului şi identificarea sa cu Cristos încă din perioada timpurie a bisericii mai presupun însă o altă sursă. Este vorba de cea *astrologică*, asupra căreia, din câte se pare, a atras primul atenţia Friedrich Münter.[7] Alfred Jeremias[8] se referă la aceeaşi concepţie şi menţionează că un comentariu iudaic al lui Daniel din secolul al XIV-lea aştepta venirea Mesiei sub semnul peştilor. Acest comentariu este menţionat de Münter într-o publicaţie ulterioară[9] ca fiind acela al lui Don Isaak Abarbanel (născut în 1437 la Lisabona, decedat în 1508 la Veneţia).[10] Aici se arată că ♓, casa peştilor, este cea a dreptăţii şi a splendorii strălucitoare (*domicilium Iovis* ♃ în ♓). Anno mundi 2365[11] a avut loc o mare conjuncţie între Saturn (♄) şi Jupiter (♃) în ♓.[12] Se mai arată în comentariu că aceste două mari planete sunt şi cele mai importante pentru destinul mondial, mai cu seamă pentru cel al evreilor. Această conjuncţie a avut loc cu trei ani înainte de naşterea lui Moise. (Asta este desigur legendar.) Abarbanel aşteaptă venirea Mesiei în ♓, adică la ♃, ☌, ♄ în ♓. El nu a fost primul care a exprimat astfel de aşteptări. Deja cu patru secole mai devreme se găsesc indicaţii corespunzătoare; de exemplu, se pare că Rabi Abraham ben Chijja (decedat cca 1136) ar fi poruncit ca Mesia să fie aşteptat cu ocazia marii conjuncţii în ♓, în 1464; la fel şi Samuel ben Gabirol (1020–1070).[13] Aceste idei astrologice pot fi înţelese dacă luăm în considerare că Saturn este

7 *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, p. 49. Aici el îl aminteşte pe *Abrabanel* (sic!), „care, după toate probabilităţile, s-a inspirat din surse mai vechi".

8 *Loc. cit.*, p. 69.

9 *Der Stern der Weisen*, p. 54 şi urm.

10 Jshāq Abravanel ben Jehuda. Comentariul lui Daniel a apărut sub titlul *Ma'jene haj-jeshua* (surse ale ajutorului) în 1551 la Ferrara.

11 Corespunde anului 1396 î.Hr.

12 Conjuncţia a avut de fapt loc în ♐. *Coniunctiones magnae* ale trigonului apelor (♋, ♏, ♓) au loc în perioada anilor 1800 până în 1600 şi 1000 până în 800 î.Hr.

13 Anger, *Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi*, p. 396, şi Gerhardt, *Der Stern des Messias. Das Geburts- und Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung*, pp. 54 şi urm.

steaua Israelului şi că Jupiter semnifică „regele“ (dreptăţii). De peşti, *domicilium Iovis*, aparţin Mesopotamia, Bactria, Marea Roşie şi Palestina.[14] Kewan (♄) este menţionat în *Amos* 5, 26, ca „stea a dumnezeului vostru“[15]. Jakob von Sarug (decedat în 521) spune că israeliţii îl venerau pe Saturn. Sabeii îl numeau „Dumnezeul evreilor“[16]. Sabatul este Saturday, ziua lui Saturn. Albumasar[17] atestă că ♄ este steaua Israelului.[18] În astrologia medievală, ♄ este considerat drept lăcaşul diavolului.[19] Figură de leu au în comun Saturn şi Jaldabaoth, Demiurgul şi arhonul superior. Origene menţionează din diagrama lui Celsus că Mihail, ca prim arhanghel al Creatorului, are „leonina forma“[20]. El stă în mod evident în locul lui Jaldabaoth, care este identic cu Saturn, după cum constată Origene.[21] Demiurgul naasenilor este „un Dumnezeu înfocat, al patrulea după număr“[22]. După teoria lui Apelles, care se înrudeşte cu Markion, exista un al „treilea Dumnezeu, care i-a vorbit lui Moise — era înfocat — şi exista şi un al patrulea, autorul răului“[23]. Între Dumnezeul naasenilor şi

14 Gerhardt, *loc. cit.*, p. 57. Ptolemeu şi Evul Mediu care se întemeiază pe el leagă Palestina de Aries.

15 „Astfel să-l purtaţi pe Sakkuth, regele vostru, şi pe Kewan, steaua dumnezeului vostru.“ La asta se referă şi Stephanus în cuvântarea sa de apărare (Fapte, 7, 43): „Aţi purtat cortul lui Moloh şi steaua dumnezeului Remfan [Kewan].“ Vulgata are „sidus dei vestri Rempham“ (Ῥομφά), o mutilare a lui Kewan.

16 Dozy şi De Goeje, *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 350.

17 Abu-Ma-Aschar, decedat în 885.

18 Gerhardt, *loc. cit.*, p. 57. Idem Petrus de Aliaco: „Saturnus vero ut ait Messahali significationem habet super gentem iudaicam seu fidem eius“ (*Concordantia astronomiae cum theologia*, III, cap. 34, fol. g4).

19 Reitzenstein, *Poimandres*, p. 76.

20 *Contra Celsum*, VI, 30.

21 *Loc. cit.*, VI, 31: „Hunc autem angelum leoni similem aiunt habere cum astro Saturni necessitudinem.“ Idem *Pistis Sophia*, cap. 31, pp. 32 şi urm. A se vedea şi Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*.

22 Hipolit, *Elenchos*, V, 7, 30, p. 86.

23 *Elenchos*, VII, 38, 1, p. 224. Referitor la al „patrulea“, cf. *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, par. 243 şi urm., „Problema celui de-al patrulea“.

cel al lui Apelles există, în mod manifest, o relaţie apropiată ca şi, după cum se poate constata, cu Iehova, Demiurgul Vechiului Testament.

129 Saturn este o stea „neagră“[24], din vremuri străvechi un „maleficus“. „Dragons, serpens, scorpions, vipères, renards, chats et souris, oiseaux nocturnes et autres engeances sournoises sont le lot de Saturne“, spune Bouché-Leclercq.[25] În mod ciudat, şi asinul face parte dintre animalele saturniene[26], şi ca atare era el considerat teriomorfism al Dumnezeului evreilor. O reprezentare imagistică a lui este cunoscutul *crucifixus* satiric al lui Palatin.[27] Materiale transmise de acest fel se găsesc la Plutarh[28], Diodoros[29], Josephus[30] şi Tacit[31]. Sabaoth, al şaptelea arhon, are figură de asin.[32] La astfel de zvonuri se referă observaţiile lui Tertullian: „Somniastis caput asininum esse deum nostrum“ şi „quod asinarii tantum sumus“.[33] Aşa cum am menţionat mai sus, asinul îi aparţine lui

24 De aceea se pare că imaginea saturniană a sabeilor era confecţionată din plumb sau piatră neagră (Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 383).

25 *L'Astrologie grecque*, p. 317.

26 Bouché-Leclercq (*loc. cit.*, p. 318) presupune una dintre cunoscutele „etimologii“ antice, şi anume un *onos* (asin) conţinut în *kronos* (Saturn), sprijinindu-se pe o glumă care se referă la megaricul Diodoros. Motivul analogiei Saturn–asin se înrădăcinează cu siguranţă mai adânc, şi anume în natura asinului, care este considerat „animal frigidum, indocile, tardum […] longae vitae“ (Din *Physiognom. graec.* II, pp. 136 şi 139, citat de Bouché-Leclercq, p. 318, notă). Găsesc în Polemon, *Physiognomia*, următoarea indicaţie despre asinul sălbatic: „fugax pavidus stolidus indomitus libidinosus zelotypus feminas suas tuens“ (*Scriptores physiognomici Graeci et Latini*, I, cap. II, p. 182).

27 Ca model ar putea servi acea imagine egipteană transmisă despre martiriul lui Seth reprezentat în Denderah. Este înlănţuit de un „butuc de sclavi“, are un cap de „asin“, iar Horus stă cu un cuţit în mână în faţa lui (Mariette, *Dendérah* IV, planşa 56).

28 *Quaestiones convivales*, IV, 5.

29 XXXIV, 1.

30 *Contra Apionem*, II, 7–8, p. 697 şi urm.

31 *Historiarum* lib. IV, 3.

32 Epifan, *Panarium*, XXVI, 10.

33 „Ai visat că un cap de asin este Dumnezeul nostru“ şi „că suntem numai cei ce mână asinii“ (*Apologeticus adversus gentes*, XVI, col. 346 şi urm.).

Typhon.[34] În textele timpurii, ce-i drept, el este atributul zeului soarelui şi abia mai târziu devine o făptură a subteranului (Apep) şi a răului (Seth).[35]

Conform tradiţiei medievale se pare că religia evreilor îşi are 130
originea într-o conjuncţie a lui Jupiter cu Saturn, islamismul în ♃☌♀, creştinismul în ♃☌☿ şi Anticrist în ♃☌☾.[36] Spre deosebire de ♄, ♃ este un astru binefăcător. În concepţia iraniană Jupiter înseamnă viaţa, iar Saturn moartea.[37] Conjuncţia ♃–♄ înseamnă de aceea *unirea unor contrarii extreme*. În anul 7 î.Hr. această renumită conjuncţie a avut loc nu mai puţin decât de trei ori în zodia Peştilor. Cea mai mare apropiere s-a produs la 29 mai –7 şi a înregistrat 0,21°, adică mai puţin decât lăţimea unei jumătăţi de lună.[38] Această conjuncţie s-a petrecut în mijlocul comisurii „prope flexum lini piscium“[39]. Privită din punct de vedere astrologic, această conjuncţie trebuie să fi apărut ca deosebit de importantă, întrucât apropierea celor două planete

34 Plutarh, *De Iside et Osiride*, cap. 31 şi 50. În cap. 31 Plutarh arată că legenda despre fuga lui Typhon pe un asin şi despre zămislirea celor doi fii ai săi, Hierosolymus şi Iudaeus, nu este egipteană, ci ţine de Ἰουδαϊκά.

35 În Ani-Papyrus se spune într-un imn către Ra: „May I journey forth upon the earth, may I smite the Ass, may I crush the serpent-fiend Sebau; may I destroy Āpep in this hour (Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, p. 367).

36 Albumasar, lib. II, *De magnis coniunctionibus*, tract. I, diff. 4, p. a8: „Si fuerit <iupiter> complexus saturno significabit quod fides civium eiusdem sit iudaisma. […] Et si complexa fuerit luna <saturno> significavit dubitationem ac volutionem et mutationem et expoliationem a fide: et hoc propter velocitatem corruptionis lune et celeritatem motus eius et paucitatem more eius in signo.“ Petrus de Aliaco în *Concordantia astronomicae veritatis*, II, cap. 62, d4. Heidegger, *Quaestiones ad textum Lucae VII, 12–17*, menţionează în capitolul IX că Abu Mansor (Albumansar) pune în Tratatul al şaselea, în „Introductio maior“, viaţa lui Cristos ca şi pe cea a lui Mohamed în legătură cu stelele. Cardanus (*Commentarium in Ptolemaeum De astrorum Iudiciis*, V, p. 188) atribuie ☿☌♃ creştinismului, ☿☌♄ iudaismului, ☿☌♂ islamismului şi ☿☌♀ caracterizează după el idolatria.

37 Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* I, p. 24.

38 Gerhardt, *Der Stern des Messias*, p. 74.

39 În apropierea curburii în linia peştilor.

a fost excepţional de mare şi de aceea de o luminozitate impresionantă. În plus, ea s-a produs heliocentric în apropiere de punctul echinocţiului, situat atunci între ♈ şi ♓, deci între foc şi apă.[40]

131 Pentru calificarea astrologică a conjuncţiei noastre contează şi împrejurarea importantă pentru aprecierea noastră că Marte s-a aflat în opoziţie ☌☍♄; asta înseamnă astrologic că planeta naturii pulsionale s-a găsit într-o relaţie contrară faţă de conjuncţie, ceea ce este semnificativ tocmai pentru creştinism. Deoarece conjuncţia calculată de Gerhardt a avut loc la 29 mai –7, ar rezulta pentru naşterea lui Cristos ☉ în ♊. Poziţia deosebit de însemnată pentru naşterea masculină se află sub semnul dublu al zodiei Gemenilor (♊).[41] În urma acestei constatări ne gândim fără să vrem la perechea de fraţi din Egiptul antic Horus şi Seth, la cel ce jertfeşte şi cel ce este jertfit (cf. nota 27 referitoare la

40 Calculat pe baza catalogului lui Peters şi Knobel, *Ptolemy's Catalogue of Stars*.

41 Evul Mediu a imaginat pentru Cristos diferite horoscoape ideale. Albumasar şi Albertus au presupus ca ascendent Fecioara; Petrus de Aliaco (1356–1420) în schimb Balanţa, la fel şi Cardanus. Petrus spune: „Nam Libra est signum humanum videlicet Liberatoris hominis utpote hominis discreti et iusti et spiritualis" (*Concordantia*, cap. II). Johann Kepler arată în schimb în al său *Discurs von der großen Conjunction* (p. 701) că Dumnezeu a desenat el însuşi „această mare conjuncţie cu stele miraculoase extraordinar strălucitoare pe cerul înalt, şi cu lucrările remarcabile ale providenţei sale divine" şi continuă: „Astfel a rânduit el naşterea fiului său Cristos, Mântuitorul nostru, chiar în momentul marii conjuncţii a zodiilor Peştilor şi Berbecului, *circa punctum aequinoctialem*." Heliocentric, această conjuncţie s-a petrecut puţin înaintea punctului echinocţiului, ceea ce îi conferă o semnificaţie deosebită din punct de vedere astrologic. Petrus de Aliaco (*Concordantia*, fol. b^{r}) zice: „Magna autem coniunctio est saturni et iovis in principio arietis." Aceste conjuncţii au loc o dată la 20 de ani şi se desfăşoară pe parcursul a câte 200 de ani în acelaşi trigon de elemente. Aceeaşi poziţie poate reveni însă numai o dată la 800 de ani. Cele mai importante poziţionări sunt cele dintre două trigoane de elemente. Albumasar (*De magnis coniunct.*, tract. 3, diff. 1, fol. d8^{r}) spune că ele se revelează „in permutationibus sectarum et vicium et permutationibus legum et […] in adventu prophetarum et prophetizandi et miraculorum in sectis et vicibus regnorum".

„martiriul“ lui Seth), care prefigurează într-un anume sens drama mitului creştin. Ce-i drept, în mitul egiptean răul este cel care e jertfit la „butucul de sclavi“[42]. Dar perechea de fraţi Heru-ur (aşa-numitul Horus mai bătrân) şi Seth este reprezentată ocazional (după cum am menţionat) drept *un* trup cu două capete. Planeta Mercur îi este atribuită lui Seth, ceea ce prezintă interes în privinţa tradiţiei despre originea creştinismului în ♃☌☿. În Imperiul cel Nou (dinastia a 19-a) Seth apare ca Sutech în Delta. În noua Capitală ridicată de Ramses al II-lea un district îi era închinat lui Amon, celălalt însă lui Sutech.[43] Se pare că aici evreii ar fi depus muncă de sclavi.

De aspectul dublu al lui Cristos ţine şi legenda apărută în Egipt 132
a lui *Pistis Sophia* (secolul al III-lea). (Mama vorbeşte către Isus): „Întrucât tu erai mic înainte ca duhul să pogoare asupra ta, a sosit, în vreme ce te aflai cu Iosif într-o vie, duhul din înălţimi şi a venit la mine în casa mea, semănând cu tine, iar eu nu l-am recunoscut şi am gândit că ai fi fost tu. Iar duhul astfel grăit-a către mine: «Unde este Isus, fratele meu, ca să îl întâmpin?» Şi când a rostit aceste vorbe, am fost nedumerită şi m-am gândit că o fi vreo stafie care vrea să mă ispitească. L-am luat însă şi l-am legat de piciorul patului, anume în casa mea, până ce să merg la voi, la tine şi la Iosif, pe câmp, ca să vă găsesc în via pe care Iosif o arăcea. Şi s-a întâmplat că atunci când tu m-ai auzit vorbind cu Iosif ai înţeles cuvintele, te-ai bucurat şi ai grăit aşa: «Unde se află el, ca să îl pot vedea, căci îl aştept în acest loc.» S-a întâmplat însă că atunci când Iosif te-a auzit rostind aceste vorbe el tare s-a uimit şi am pornit imediat la drum, am intrat în casă şi am găsit duhul prins de pat. Şi te-am pri-

42 Crucificarea era, după cum se ştie, o pedeapsă pentru sclavi. În acest context trebuie menţionat că crucea cu şarpe (în locul crucifixului) apare în Evul Mediu adeseori, dar şi în visele şi imaginile fantasmatice moderne ale unor persoane cărora nu le este cunoscută această tradiţie. Un vis caracteristic de acest fel este următorul: visătorul asistă la teatru la interpretarea unui misteriu. Interpretul Mântuitorului se transformă brusc pe drumul spre Golgotha într-un şarpe sau într-un crocodil.

43 Erman, *Die Religion der Ägypter*, p. 137; Budge, *The Gods of the Egyptians* II, p. 303.

vit pe tine şi l-am privit pe el şi am găsit că tu îi semănai; iar cel prins de pat a fost eliberat, te-a îmbrăţişat şi te-a sărutat şi tu însuţi l-ai sărutat şi aţi devenit unul."[44] După cum reiese din contextul acestei pericope, aici Isus corespunde „adevărului răsărit din pământ", iar duhul ce îi seamănă corespunde „dreptăţii (*dikaiosynē*) care priveşte din cer în jos". Textul spune: „«Adevărul» este însă forţa care a venit din tine, întrucât tu ai fost în lăcaşurile de jos ale haosului. De aceea, forţa ta a spus prin David: «Adevărul a răsărit din pământ», întrucât tu ai fost în lăcaşurile de jos ale haosului."[45] Astfel, Isus este conceput ca o personalitate dublă, care, parţial, creşte din haos, respectiv din *hyle*, iar parţial coboară ca *pneuma* din cer.

133 Filocrinezia caracteristică pentru Mântuitorul gnostic, diferenţierea „naturilor", s-ar putea cu greu reprezenta mai plastic decât o face fixarea astrologică a timpului. Aceste constatări astrologice, foarte posibile pentru Antichitate, înseamnă un aspect dublu eminent[46] al naşterii care se petrece în acest moment şi se înţelege cât de plauzibil trebuie să fi părut înţelegerii astrologice a acelor vremuri mitul Cristos–Anticrist care îşi făcea atunci apariţia. Pentru natura contradictorie a lui *pisces* avem o mărturie veche, în orice caz, adică dinainte de veacul al VI-lea, din Talmud, unde se spune: „Patru mii două sute nouăzeci şi unu de ani după crearea lumii <deci anno Domini 530> lumea va rămâne orfană; urmează războaiele *tanninim*-ilor (monştri marini), războaiele lui Gog şi Magog[47] şi apoi zilele mesianice; abia după şapte mii de ani Sfântul,

44 *Pistis Sophia*, pp. 89 şi urm.

45 Cf. cu asta peştele care, după Augustin, a fost „ridicat din adâncime" (*loc. cit*., p. 88).

46 În acest context trebuie menţionată figura „mântuitorilor gemeni" (σωτῆρες) din *Pistis Sophia* (*loc. cit*., pp. 2, 12 şi în alte locuri).

47 Menţionate şi în cronica lui Tabari (I, cap. 23, p. 67). Anticristul este acolo regele evreilor, care apare cu Gog şi Magog. Ar putea exista aici o raportare la Apoc. 20, 7 şi urm.: „Şi când se vor sfârşi cei o mie de ani, Satana va fi dezlegat din închisoarea lui. Şi va ieşi să înşele neamurile, care sunt în cele patru unghiuri ale pământului, pe Gog şi pe Magog, şi să-i adune la război." Contele von Wacker-Barth (*Merkwürdige Geschichte der weltberühmten Gog und Magog*, pp. 18 şi urm.) relatează dintr-o istorie englezească a lumii, apărută în 1760 în limba

lăudat fie el, îşi va edifica din nou lumea. Rabi Aha, fiul lui Raba, a spus: S-a propovăduit, după cinci mii de ani."[48] Comentatorul Talmudului, Rabi Salomo Iţaki, numit Raşi (1039–1105), notează că *tanninim dagim* = peşti, sprijinindu-se aici probabil pe o sursă mai veche, căci nu menţionează, ca de obicei, că ar fi vorba de propria lui părere. Această remarcă este importantă în măsura în care, pe de o parte, concepe lupta peştilor ca pe un eveniment apocaliptic (asemenea luptei dintre Behemoth şi Leviathan, a se vedea mai jos!) şi, pe de alta, reprezintă desigur documentul cel mai vechi referitor la opoziţia peştilor. Din această epocă (adică secolul al XI-lea) aproximativ provine şi scrierea apocrifă a unei geneze ioanice în care sunt menţionaţi cei doi peşti, de astă dată sub formă astrologică neechivocă. Ambele documente sunt din epoca critică de la începutul celui de-al II-lea mileniu creştin, pe care o voi mai dezbate în decursul cercetării mele.

Anul 531 este caracterizat astronomic printr-o conjuncţie a lui 134
♃ şi ♄ în Gemeni. Acest semn reprezintă o pereche de fraţi şi nu este

germană, că nişte scriitori arabi ziceau că „Yajui" ar fi de o „mărime peste cea obişnuită", în schimb, „Majui" nu ar fi „mai înalţi de trei palme". Această menţionare indică, în ciuda originii ei obscure, opoziţia dintre Gog şi Magog, datorită căreia ei formează o paralelă la peşti. Augustin interpretează „popoarele, care se află în cele patru colţuri ale pământului, Gog şi Magog", pe primul ca *tectum* (acoperiş sau casă) pe cel din urmă ca *de tecto* (de la acoperiş), deci ca pe unul „qui procedit de domo" (care iese din casă). „[…] ut illae sint tectum, ipse de tecto": adică popoarele sunt casa; diavolul însă locuieşte în casă şi iese din ea (*De civitate Dei*, Lib. XX, cap. XI, col. 946). Pe Augustin se bazează *Compendium theologicae veritatis*, care a fost, rând pe rând, atribuit lui Albertus Magnus, Hugo von Strassburg şi Johannes Parisiensis. Este izvorul principal pentru legenda lui Anticrist. Cu referire la Augustin se spune aici că Gog înseamnă „occultatio" (ascundere), Magog, în schimb, „detectio" (revelaţie) — (Libell. 7, cap. 11). Astfel, opoziţia dintre Gog şi Magog este asigurată cel puţin pentru Evul Mediu. Este vorba despre motivul fratern, respectiv al dublării. Albumasar numeşte a şasea „clima" (înclinaţie contra Polului Nord) cea a lui Gog şi Magog şi îi atribuie ♊ şi ♍ (*De magnis coniunctionibus*, Tract. 4, diff. 12, p. 8).

48 Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, IX, p. 66. Rabi Hanan ben Talipha, în gura căruia este pusă relatarea profeţiei de mai sus, este menţionat în lista amoreilor (profesori de Talmud) şi a trăit în secolul al III-lea d.Hr.

lipsit de contradicţie internă. A fost interpretat de greci ca dioscuri (fii ai lui Zeus), acei fii ai Ledei zămisliţi de lebădă şi clociţi din ou. Pollux era nemuritor, în timp ce Castor împărtăşea destinul omenesc. O altă interpretare a lui ♊ arăta că reprezentau pe Apollo şi Hercule sau pe Apollo şi Dionysos. Aceste două interpretări trimit la o anumită opoziţie. De altfel, din punct de vedere astronomic semnul aerului Gemenii se află într-un aspect de pătrat, deci nefavorabil, cu conjuncţia anului –7. Opoziţia internă din ♊ ar putea arunca o anumită lumină asupra profeţiei „războiului dintre *tanninim*", care au fost interpretaţi de Raşi ca „peşti". Din datarea naşterii lui Cristos reiese, după cum am mai menţionat, ☉ în ♊. Motivul fratern apare, de asemenea, încă foarte de timpuriu în legătură cu Cristos, şi anume la iudeo-creştini, respectiv ebioniţi.[49]

135 Din cele relatate am putea presupune eventual că profeţia talmudică amintită mai sus se baza pe premise astrologice.

136 Astrologilor antici le era deja bine cunoscut faptul precesiunii. Astfel, ea este folosită deja de Origene, sprijinit pe observările şi calculele lui Hipparchus[50], ca argument adecvat împotriva unei astrologii întemeiate pe aşa-zisele *morphomata* (adevăratele constelaţii).[51] Aceasta nu este însă valabil în faţa distincţiei deja existente în astrologia antică dintre *morphomata* şi noētà zōdia (imaginile zodiacale fictive).[52] Dacă înţelegem cei 7 000 de ani de profeţie

49 Cf. Epifan, *Panarium*, XXX.

50 Hipparchus este considerat cel care a descoperit precesiunea. Boll, *Sphaera*, p. 199. [Precesiunea este, din punct de vedere astrologic, deplasarea lentă şi în sens retrograd a punctelor echinoxiale pe ecliptică — *N.t.*]

51 Origene, *Commentaria in Genesim*, tom. III, I, 14, 11, col. 79: „Fertur sane theorema, ostendens zodiacum circulum, perinde ut planetas, deferri ab occasu in ortum, intra centum annos, gradu uno. […] Cum duodecima pars <1 Zodion> alia sit, quae mente concipitur, alia quae quasi sensu informatur: sic tamen ut ex ea tantum, quae mente concipitur, quaeque vis, ac ne vis quidem teneri certo potest, rei veritas habeatur." Anul platonician a fost calculat atunci la 36 000 de ani. Tycho de Brahe a ajuns la 24 120 de ani. Constanta precesiunii reprezintă 50 '' (50,3708 '') iar revoluţia totală (360°) 26 000 (25 725,6) de ani. Aceasta nu este însă valabil în faţa distincţiei deja existente în astrologia antică dintre *morphomata* şi *noētà zōdia* (imaginile zodiacale fictive).

52 Bouché-leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 591; Knapp, *Antiskia*; Boll, *Sphaera*.

drept *anno mundi* 7000, atunci acest an ar însemna *anno Domini* 3239. În acest moment, punctul primăverii se va fi deplasat faţă de poziţia actuală cu circa 18º în Aquarius, adică în următorul eon, şi anume în stelele aversei (potopului). Întrucât unui astrolog din secolul al II-lea sau al III-lea precesiunea îi era un fenomen cunoscut, ne putem pune întrebarea dacă de astfel de date temporale or fi cumva legate puncte de vedere astrologice. În orice caz, Evul Mediu s-a preocupat să calculeze *coniunctiones maximae* şi *magnae*, a se vedea Pierre D'Ailly şi Cardanus.[53] Primul a plasat cea dintâi *coniunctio maxima* (☌ ♄ în ♈) după crearea lumii în anul 5027 î.Hr., cel din urmă pe cea de-a zecea în anul 3613 d.Hr.[54] Dar şi el a presupus, ca şi Pierre D'Ailly, un interval prea mare de timp care ar trece până ce conjuncţia să ajungă din nou la acelaşi semn. Din perspectivă astronomică, această perioadă cuprinde vreo 795 de ani. Aşadar, respectiva conjuncţie s-ar situa cam prin anul 3234 d.Hr. Pentru speculaţia astrologică acest moment este desigur de cea mai mare importanţă.

În ceea ce priveşte cei 5 000 de ani, ajungem astfel la anul 137
1239 d.Hr., deci într-o epocă ce s-a caracterizat prin inconsecvenţe spirituale, erezii revoluţionare şi expectative chiliastice şi care, în acelaşi timp, a dat un nou avânt sistemului monahal prin înfiinţarea ordinelor călugărilor cerşetori. Una dintre vocile cele mai puternice şi influente care au vestit venirea unei epoci noi a spiritului a fost cea a lui Gioacchino da Fiore (decedat în 1202), ale cărui învăţături au fost reprobate deja la cel de-al patrulea Conciliu lateran din 1215. El aştepta într-un viitor relativ apropiat deschiderea celei de-a şaptea peceţi apocaliptice, şi anume epoca „Evangheliei veşnice" şi a dominaţiei lui „intellectus spiritualis", epoca Sfântului Duh. Acest al treilea eon, spune el, a început cu sfântul Benedict, întemeietorul ordinului benedictinilor (prima

53 Teoria conjuncţiilor a fost consemnată în scris de către arabi, mai cu seamă de Messahali, pe la mijlocul secolului al IX-lea. A se vedea Strauss, *Die Astrologie des Johannes Kepler*, p. 98.

54 Şi Pierre D'Ailly ar ajunge cu estimarea sa de 960 de ani între două *coniunctiones maximae* la anul 3613 *p. Chr.*

mânăstire a fost ridicată probabil puţin după 529). Un ioachimit, franciscanul Gerard von Borgo San Donnino, a vestit în scrierea sa *Introductorius in Evangelium Aeternum* că cele trei scrieri principale ale lui Ioachim reprezentau Evangelium Aeternum şi că aceasta va înlocui în anul 1260 Evanghelia lui Isus Cristos.[55] Ioachim a văzut, după cum se ştie, în sistemul monahal adevăratul purtător al Sfântului Duh şi din această cauză îşi datează începutul misterios al noii ere pe timpul vieţii sfântului Benedict, care a trezit la viaţă cu întemeierea ordinului său organizarea sistemului monahal occidental.

138 Petrus de Aliaco a acordat epocii lui Inocenţiu al III-lea (1198–1216) importanţa pe care ea chiar a avut-o. În jurul anului 1189, spune el, s-a împlinit iarăşi seria revoluţiilor lui Saturn („completae anno Christi 1189 vel circiter"). Atunci, Papa ar fi reprobat o scriere a părintelui Ioachim[56], precum şi doctrina eretică a lui Almaricus.[57] Este vorba despre filosoful teolog Amalrich von Bena (decedat în 1204), care aparţine mişcării generale a Sfântului Duh din acea epocă. În această perioadă au apărut şi ordinele dominicane şi franciscane ale călugărilor cerşetori, „quae res magna et miranda fuit in ecclesia christiana". Petrus evidenţiază deci aceleaşi fenomene care ne frapează şi pe noi, ca fiind caracteristice acelei epoci, exceptând faptul că el le consideră drept anticipate astrologic.

139 Cu data înfiinţării mânăstirii de la Monte Cassino ne apropiem cu paşi mari de anul 530, prevestit ca unul critic în *Talmud*. Din punct de vedere ioachimit în acest moment nu începe chiar un nou eon, dar începe un nou „statut" al lumii totuşi, şi anume epoca sistemului monahal sau imperiul Sfântului Duh. Începutul ţine încă, ce-i drept, de domeniul statutului Fiului, dar Ioachim presupune

55 Pentru caracterizarea acestui interval de timp de pe la 1240 avem din punct de vedere astrologic marea conjuncţie a lui ♃ cu ♄ în ♎ din 1246. Balanţa este şi ea un semn dublu de natură pneumatică, asemenea lui ♊ (trigonul aerului), presupus de aceea şi de Pierre D'Ailly ca ascendent al lui Cristos.

56 În cadrul Conciliului lateran din 1215 (Denzinger, *Enchiridion*, pp. 120 şi urm.).

57 „Eius doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda", spune decretul.

într-un mod care este oportun din considerent psihologic că un nou statut sau — cum am spune noi — o nouă atitudine apare mai întâi ca o stare pregătitoare mai mult sau mai puţin latentă, căreia îi urmează abia mai târziu „fructificatio", înflorirea şi împlinirea. Pe vremea lui Ioachim, aceasta, după cum am văzut, încă nu se instalase; se putea observa însă o agitaţie şi mişcare neobişnuită şi larg răspândită a spiritelor. Lumea întreagă simţea adierea incitantă a *pneumei*, căci doar era epoca unor idei noi şi în parte nemaiauzite, care se proliferau pretutindeni în mişcările catharilor, patarenilor, concorezanilor, valdenzilor, begharzilor, ale aşa-numiţilor Pauperes de Lugduno, Fratres Liberi Spiritus, „Brod-durch-Gott"[58] şi cum s-or mai fi numind cu toţii. Aceste mişcări începuseră, cel puţin într-un chip vădit, o dată cu veacul al XI-lea. Documentele contemporane adunate de Hahn aruncă o lumină concludentă asupra concepţiilor care circulau în aceste cercuri. Astfel, citim, printre altele:

„Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione […] se esse aeternos […].

Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate […].

Item, quod sunt ipsum regnum coelorum.

Item, quod sunt etiam immutabiles in nova rupe, quod de nullo gaudent, et de nullo turbantur […].

Item, quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem Evangelii quod, cottidie praedicatur […] dicunt, se credere multa ibi <in Evangelio> esse poetica, quae non sunt vera."[59]

58 Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, p. 779: „[…] quod nonnulli qui sibi nomine cuiusdam fictae et praesumatae religionis, quos vulgus Begehardos et Schwestrones, Brod durch Gott nominant; ipsi vero et ipsae se de secta Liberi Spiritus et Voluntarie Paupertatis Parvos Fratres vel serores vocant."

59 Hahn, *loc. cit.*: „De asemenea ei cred că sunt de la natură fără deosebire Dumnezeu. De asemenea, că nu au nevoie nici de Dumnezeu, nici de divinitate. De asemenea, că sunt însăşi împărăţia cerurilor. De asemenea, că sunt neschimbaţi în stânca cea nouă, că nu s-ar bucura de nimic şi nu ar fi perturbaţi de nimic. De asemenea, că omul ar fi mai înclinat să urmeze instinctul interior decât adevărul Evangheliei, care este predicat zilnic. Ei spun că acolo <în Evanghelie> s-ar afla poetizări care nu sunt adevărate."

140 În locul a nenumărate dovezi ar putea fi îndeajuns aceste câteva fraze pentru a caracteriza spiritul ce domneşte în aceste mişcări: este vorba de oameni care se identifică (sau sunt identificaţi) cu Dumnezeu, se socotesc supraoameni, au o poziţie critică faţă de Evanghelie, urmează firul conducător al omului interior şi înţeleg împărăţia cerurilor ca pe o stare interioară. Într-un anume sens este deci vorba despre oameni cvasimoderni care au însă o inflaţie religioasă, spre deosebire de cei de azi, a căror psihoză constă într-o aflicţiune raţionalistă şi politică. Aceste idei extreme nu trebuie să-i fie însă imputate lui Ioachim, deşi face şi el parte din marea mişcare spirituală, fiind chiar una dintre figurile ei cele mai remarcabile. Trebuie să ne întrebăm ce i-o fi determinat psihologic pe el şi pe tovarăşii lui de opinii să nutrească astfel de speranţe temerare, cum ar fi substituirea soliei creştine prin Evangelium Aeternum sau înlocuirea persoanei a doua a divinităţii prin a treia în stăpânirea asupra eonului. Această idee este atât de eretică şi de rebelă, încât putem înţelege apariţia ei numai dacă presupunem că Ioachim se simţea purtat şi sprijinit de un curent general al epocii. El se percepea ca revelaţie a Sfântului Duh, a cărui viaţă şi putere de procreaţie nicio biserică nu le putea stăvili. Numinozitatea acestei senzaţii era subliniată de coincidenţa (sincronicitatea) temporală cu începutul sferei peştelui anticristic. Drept urmare, ne putem simţi tentaţi să înţelegem mişcarea Sfântului Duh şi deci şi ideile principale ale lui Ioachim ca pe o expresie directă a psihologiei anticristice pe cale de apariţie. În orice caz, verdictul de reprobare al bisericii este lesne de înţeles, căci într-o anumită privinţă poziţia sa faţă de biserica lui Isus Cristos este foarte apropiată de o răzvrătire deschisă, ba chiar de o apostazie. Dacă însă acordăm un anume credit convingerii acestor novatori de a fi îmboldiţi de Sfântul Duh, atunci o altă concepţie nu numai că este posibilă, dar e chiar probabilă.

141 Aşa cum presupunea Ioachim că statutul Sfântului Duh începuse deja cu Benedict în secret, tot astfel am putea emite presupoziţia că şi Ioachim a anticipat în chip tainic un nou statut. În mod conştient el era, ce-i drept, de părere că realiza statutul Sfântului Duh, aşa cum Benedict nu avea desigur altceva în minte decât să consolideze şi să adâncească biserica creştină şi viaţa creştină prin

sistemul monahal. În mod inconştient s-ar putea însă ca Ioachim să fi fost cuprins — ceea ce este psihologic cel mai probabil — de arhetipul spiritului. Fără îndoială, el se bazează pe o trăire numinoasă, care le este caracteristică tuturor celor cuprinşi de un arhetip. El înţelegea spiritul — altfel nici nu era posibil, în sens dogmatic — ca pe a treia persoană a divinităţii, dar nu în sensul arhetipului spiritului empiric. Căci acesta din urmă nu este univoc, ci iniţial o făptură dublă ambivalentă[60] care nu numai că a răzbit iarăşi în conceptul de spirit al alchimiei, ci a produs deja şi în însăşi mişcarea Sfântului Duh fenomenele cel mai contradictorii. Despre această făptură dublă are încă epoca gnostică nişte păreri clare. Devenise de aceea foarte evident într-o perioadă care coincidea cu începutul celei de-a doua ere a peştelui şi care, din acest motiv se dovedea — ca să zicem aşa în mod necesar — ambiguă, că o aderare la Sfântul Duh de amprentă creştină ajuta în acelaşi timp şi la impunerea arhetipului spiritului cu ambivalenţa-i caracteristică. Ar fi nejustificat să interpretăm o figură atât de demnă cum e cea a lui Ioachim ca reprezentant unilateral al acelei turbulenţe revoluţionare şi anarhiste drept care se dădea pe-alocuri mişcarea Sfântului Duh. Mai degrabă putem presupune că el introduce fără a o şti nici el însuşi un nou „statut", şi anume o atitudine religioasă, căreia îi revine misiunea de a arunca o punte peste acea prăpastie îngrozitoare dintre Cristos şi Anticrist ce s-a deschis odată cu secolul al XI-lea şi de a o compensa. Epoca anticristică se caracterizează prin faptul că în ea spiritul devine spirit rău, duh necurat şi că arhetipul dătător de viaţă decade treptat în raţionalism, intelectualism şi doctrinarism, ceea ce duce în mod logic la acel tragism al epocii moderne care, asemenea unei săbii a lui Damocles, atârnă atât de aproape deasupra capetelor noastre. În vechea formulă a Trinităţii, pe care se bazează Ioachim, lipseşte figura dogmatică a diavolului, care duce undeva la marginea metafizicii teologice, ca *mysterium iniquitatis*, o existenţă îndoielnică. Din fericire — aproape că am putea spune aşa — venirea sa

60 A se vedea în acest sens Jung, *Contribuţii la fenomenologia spiritului în basm*, par. 394.

ameninţătoare este deja prevestită în Noul Testament. El este cu atât mai primejdios cu cât îl cunoaştem mai puţin. Dar cine l-ar putea ghici sub învelişul numelor sale care mângâie urechea, cum ar fi bunăstarea generală, siguranţa existenţei, pacea popoarelor etc.? El se ascunde sub idealisme, sub „-isme" în general, dintre care pesemne că cel mai rău este doctrinarismul, cea mai necurată dintre toate activităţile spiritului. Epoca de azi trebuie să se confrunte în forma cea mai drastică cu acel *sic et non*, şi anume cu contrastul absolut care nu sfâşie lumea numai politic, ci scindează şi inima individului. Avem nevoie de întoarcerea la un spirit originar, viu, care tocmai datorită ambivalenţei sale este şi un mijlocitor şi unificator de contrarii[61], o idee, care a preocupat alchimia de-a lungul multor secole (în mod impropriu).

142 Dacă, după cum se pare, eonul peştilor este guvernat în principal de motivul arhetipal al „fraţilor duşmănoşi", atunci se va pune, coincizând cu apropierea următoarei luni platoniciene, şi anume a lui Aquarius, problema unirii contrariilor. Atunci nu va mai fi posibil să fie volatilizat răul ca simplu *privatio boni*, ci va trebui recunoscută existenţa lui reală. Această problemă nu va fi însă rezolvată nici de filosofie, nici de economia naţională, nici de politică, nici de confesiunile istorice, ci numai dinspre individul în parte, adică din experienţa originară a spiritului viu, al cărui foc, în ciuda tuturor confuziilor determinate temporal, a fost purtat mai departe de Ioachim, ca unul între mulţi. *Declaratio solemnis* a lui *Assumptio Mariae*, pe care am trăit-o în zilele noastre, este un exemplu pentru progresul secular al dezvoltării simbolurilor. Forţa sa motrice nu se găseşte la autorităţile bisericeşti, care şi-au anunţat suficient ezitarea printr-o aşteptare de secole, ci mai degrabă la omul catolic, care a insistat tot mereu şi în măsură tot mai mare pe dezvoltarea aceasta: este în fond stăruinţa arhetipului, care tinde să se realizeze.[62]

61 Jung, *Der Geist Mercurius* (par. 284 şi urm.) şi *Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinităţii* (par. 257 şi urm.).

62 A se vedea *Psihologie şi Religie* (par. 122 şi urm.) şi *Răspuns lui Iov* (par. 748 şi urm.).

În perioada care a urmat au radiat dinspre mişcarea Sfântului 143
Duh efecte către patru spirite ce aspirau spre viitor, mai cu seamă către Albertus Magnus (1193–1280), către discipolul său Thomas din Aquino, filosoful de mai târziu al bisericii şi cunoscător al alchimiei (cu Albertus), către Roger Bacon (circa 1214 – circa 1294), premergătorul anglo-saxon al ştiinţelor naturii şi, în sfârşit, către Meister Eckhart (circa 1260–1327), gânditorul religios independent, care cunoaşte astăzi, după o cădere în uitare de şase veacuri, un reviriment adevărat. S-a vrut pe bună dreptate să se recunoască în mişcarea Sfântului Duh o precursoare a Reformei. În aceeaşi perioadă a secolelor XII–XIII se înregistrează începuturile alchimiei latine, al cărei conţinut spiritual am încercat să îl evoc în scrierea mea *Psihologie şi alchimie*. Imaginea mai sus menţionată „immutabilis in nova rupe" are o asemănare stranie cu ideea centrală a alchimiei filosofice, şi anume cu *lapis philosophorum*, care apare ca paralelă cu Cristos, „stânca", „piatra" şi „piatra de colţ". Astfel spune, de exemplu, Priscillianus (secolul al IV-lea): „Nobis petra Christus, nobis lapis angularis Iesus."[63] Un text alchimic spune: „<Petra quae> percutiatur virga Mosaica ter, ut aquae effluant largissimae […]."[64] *Lapis* este desemnat ca „stâncă sfântă" şi descris ca *împătrit*.[65] Ambrosius spune că apa din stâncă este o prefigurare a sângelui din rana laterală a lui Cristos.[66] Un text alchimic menţionează „apa din stâncă" drept similară ca sens cu sol-

63 *Opera*, p. 24: „Nouă <ne este> o stâncă a lui Cristos, nouă <ne este> o piatră unghiulară [de colţ] a lui Isus."

64 *Beati Thomae Aurora consurgens*. În: *Harmoniae imperscrutabilis*, pp. 189, 194: „Percussit petram et effluxerunt aquae metallinae."

65 *Gloria mundi aliâs Paradysi tabula*, în: *Mus. herm.*, p. 212: „Lapis noster sacra rupes nominatur, et quadrifariam digesta, vel significata est." Cf. Ef. 3, 18. În textul de piramidă *Pepis I*, este menţionat un zeu al învierii cu patru chipuri: „Hommage to thee, O thou who hast four faces. […] Thou art endowed with a soul, and thou dost rise (like the sun) in thy boat. […] Carry thou this Pepi with thee in the Cabin of thy boat, for this Pepi is the son of the Scarab.[…]" (Budge, *Gods of the Egyptians* I, p. 85).

66 *Explanationes in Psalmos*, XXXVIII: „In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo."

ventul universal, şi anume cu *aqua permanens*.[67] KHUNRATH vorbeşte în limbajul său plin de înfloriturі chiar despre „petroleum sapientum“[68]. Adam este numit de către naaseni „stâncă“ şi simultan „piatra de colţ“.[69] Printre „allegoriae Christi“ EPIFAN aminteşte în *Ancoratus*: piatră, stâncă, piatră de colţ, tot aşa şi FIRMICUS MATERNUS[70] şi alţii. Această imagine comună limbajului bisericesc şi alchimic trimite la pasaje ca I Cor. 10, 4 şi I Petru 2, 4.

144 *Nova rupes* apare deci în locul lui Cristos, aşa cum *Evangelium Aeternum* trebuie să substituie solia lui Cristos. Prin locuirea Sfântului Duh, a treia persoană a Trinităţii, *hyiotēs*, filiaţia, este transpusă asupra fiecărui om şi astfel oricine posedă Sfântul Duh devine o piatră, o *nova rupes*, conform I Petru 2, 5: „et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini“[71]. Avem, aşadar, aici de-a face cu o dezvoltare consecventă a învăţăturii despre Paraclet şi *filiatio*, conform Luca 6, 35: „et eritis filii Altissimi“ şi Ioan 10, 34: „Nonne scriptum est in lege vestra: quia Ego dixi, dii estis?“[72] Se ştie că naasenii au făcut deja uz de aceste indicaţii şi au anticipat astfel un segment din dezvoltarea istorică; o dezvoltare care duce prin sistemul monahal spre mişcarea spiritului, prin *Theologia Deutsch* direct la LUTHER şi prin alchimie la ştiinţa modernă.

145 Vrem să ne îndreptăm din nou acum spre reprezentarea lui Cristos ca peşte. După DÖLGER simbolul peştelui a apărut pe la anul 200 în Alexandria[73], de asemenea, cristelniţa a fost de mult denu-

67 MYLIUS, *Philosophia reformata*, p. 112: „Unde philosophus eduxit aquam de petra, et oleum de saxo durissimo.“

68 *Von hylealischen Chaos*, p. 272.

69 HIPOLIT, *Elenchos*, V, 7, 34 şi urm. Aici este menţionat şi „lapis de monte abscisus sine manibus“ (Dan. 2, 45: „o piatră s-a desprins din munte, nu de mână omenească“), o comparaţie folosită şi de alchimişti.

70 *De errore profanarum religionum*, 20, 1.

71 Cf. construcţia turnului fără rosturi (biserică) din „pietre vii“ în *Păstorul lui Herma*. („Şi voi înşivă clădiţi-vă, ca pietre vii.“)

72 „Şi veţi fi fiii Celui Preaînalt.“ — „Nu e scris în legea voastră: — Zis-am eu: Dumnezei sunteţi?“

73 DÖLGER, *loc. cit*. I, p. 18. Inscripţia lui Aberkios, importantă în această privinţă, care este situată la începutul veacului al III-lea (după 216), este de un carac-

mită *piscina* (heleşteu). Astfel se presupune că şi credincioşii erau peşti, după cum se arată de altminteri deja în Evanghelie (de exemplu, în Matei 4, 19). Cristos vrea să-i facă pe Petru şi Andrei „pescari de oameni“ (Luca 5, 10) şi minunata mulţime de peşti este folosită chiar de el ca paradigmă a activităţii misionare a lui Petru.

Un aspect astrologic al naşterii lui Cristos este direct evocat prin 146
Matei 2, 1 şi urm. „Magoi“, magii, de la Răsărit, sunt interpreţi de stele, care au dedus dintr-o constelaţie extraordinară o naştere la fel de extraordinară. Această anecdotă dovedeşte că Cristos era privit eventual încă de pe timpurile apostolice fie din perspectivă astrologică, fie era cel puţin pus în legătură cu miturile astrologice, ceea ce devine limpede dacă ţinem cont de afirmaţiile din Apocalipsă. Întrucât acest complex de probleme a fost deja elaborat de oameni mai competenţi, ne putem baza aici pe faptul suficient de cert că în istorisirile despre viaţa lumească şi extralumească a Mântuitorului se întrezăreşte pe-alocuri licărind mitologia astrologică.[74]

ter creştin îndoielnic. Dieterich (*Epitaful lui Aberkios*) arată într-o argumentaţie strălucită că „ciobanul sfânt“ menţionat în inscripţie este Attis, stăpânul berbecului sfânt şi ciobanul cu o mie de ochi al stelelor lucitoare. O formă specială a sa este Elogabal din Emera, zeul împăratului Heliogabalus, care a sărbătorit *hieros gamos* al zeului său cu Urania din Cartagina, numită şi Virgo coelestis. Heliogabal era un *gallus* al marii mume, al cărei peşte aveau voie să-l mănânce numai preoţii. Peştele trebuia să fie prins de o fecioară. Se presupune că Aberkios a pus această inscripţie în amintirea călătoriei sale la Roma la marele *hieros gamos*, şi anume după anul 216. Din aceleaşi motive există îndoieli cu privire la caracterul creştin al inscripţiei lui Pectorios din Autun, în care apare, de asemenea, peştele: Ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις. / Ἰχθύϊ χό[ρταξ᾽] ἆπα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ: „Mănâncă … <citire neclară>, ţinând peştele în mână. Cu peştele hrăneşte acum, îmi e dor, stăpâne Mântuitor.“ De citit probabil: πινάων. A se vedea Cabrol şi Leclerc, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, XIII, col. 2884 şi urm., s. v. *Pectorios*. Primele trei distihuri ale inscripţiei dau acrostihul *ichthys*. Datarea este incertă (sec. III–V). A se vedea Dölger, *loc. cit*. I, pp. 12 şi urm.

74 Fac trimitere în special la lucrările lui Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*. Lucrările lui Arthur Drews au tratat paralela astrologică cu — am putea spune — temeinicie monomanică, ceea ce nu este în favoarea ideii. Cf. mai cu seamă *Der Sternenhimmel in der Dichtung und Religion der Alten Völker und des Christentums*.

147 În primul rând este vorba de relaţiile cu epoca contemporană a peştelui care, după cum am spus, fie sunt atestate deja în Evanghelii („pescari de oameni", pescari ca primi apostoli, hrănire miraculoasă), fie apoi în epoca postapostolică prin simbolistica peştelui (Cristos şi credincioşii săi ca peşti, peşte ca aliment la agape[75], botez în heleşteu etc.). Aceste reprezentări nu înseamnă desigur mai întâi nimic mai mult decât faptul că simbolurile şi mitologemele peştelui, existente ca să zicem aşa dintotdeauna, au asimilat şi figura Mântuitorului — un fenomen parţial al receptării lui Cristos în sânul lumii spirituale de atunci. Însă în măsura în care Cristos a fost conceput ca nou eon, le-a devenit limpede tuturor celor ştiutori în ale astrologiei că, pe de o parte, el s-a născut ca prim peşte al epocii peştelui şi, pe de altă parte, trebuia să moară ca ultim berbec[76] (*arnion*, noutestamentar: miel) al eonului ce se sfârşea.[77] Matei 27, 15 şi urm. au transmis acest mitologem sub forma vechiului obicei al jertfirii zeului anului. În mod semnificativ, partenerul lui Isus în această ceremonie se numeşte Baraba,

75 Peştele înseamnă după Tertullian (*Adversus Marcionem*, I, IV, col. 262, „sanctior cibus", hrana mai sfântă.

76 Origene, *In Genesim hom*., VIII, 9, col. 208: „Diximus […] quod Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere videtur." Augustin (*De civitate Dei*, XVI, xxxii, 1, col. 707): „Quis erat ille aries, quo immolato impletum est significativo sanguine sacrificium? […] Quis ergo illo figurabatur, nisi Iesus […]?" Pentru miel ca Aries (♈) în Apocalipsă, a se vedea Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*.

77 Eisler, *Orpheus — the Fisher*, pp. 51 şi urm. Un material bogat ne oferă şi articolul lui Eisler „Peştele ca simbol sexual". Pentru interpretarea simbolului peştelui rezultă însă destul de puţine, întrucât problematica este pusă invers. Este deja un fapt de mult cunoscut că la edificarea construcţiilor simbolice participă toate forţele motrice psihice, deci şi sexualitatea. Ea nu este nicidecum „simbolizată" aici, ci reiese în mod evident, aşa cum o arată limpede materialul lui Eisler. Oriunde şi la orice ar lua omul parte îşi face apariţia şi sexualitatea lui. Cu constatarea indubitabil corectă referitoare la Catedrala Sf. Petru că este alcătuită din piatră, lemn şi ceva metal am contribuit foarte puţin la elucidarea sensului ei şi la fel de puţin la cea a simbolului peştelui, dacă ne mai şi mirăm că această imagine, ca toate celelalte, are şi ea componenta sexuală manifestă. În privinţa terminologiei este de remarcat că ceva cunoscut nu poate fi niciodată „simbolizat", ci doar exprimat alegoric sau semiotic.

„fiul tatălui". Am putea compara, cu o anumită dreptate, tensiunea internă a contrastelor din cadrul psihologiei vechi creştine cu faptul că semnul zodiacal ♓ arată doi peşti, care indică adesea în direcţie contrară, dacă mişcarea ei opusă ar fi atestată deja din epoca precreştină sau cel puţin contemporană cu Cristos, ca apărând regulat. O prezentare imagistică din vremuri străvechi, care ar putea da lămuriri despre poziţia peştilor, nu-mi este din păcate cunoscută. În frumoasa reprezentare a zodiilor pe un relief al micii Metropolis din Atena lipsesc din păcate Aquarius şi Pisces. În apropierea începutului erei noastre cunoaştem ce-i drept o reprezentare a peştilor nesuspectată de influenţe creştine; este globul ceresc al Atlasului farnesic din Neapole. Acolo primul peşte este înfăţişat vertical cu capul îndreptat spre Polul Nord, la nord de ecuator, iar al doilea orizontal cu capul spre vest, la sud de ecuator. Această reprezentare corespunde configuraţiei astronomice şi este de aceea naturalistă.[78] Zodiacul templului Harthor din Denderah (secolul I î.H.) conţine Peştii. Acolo ei sunt îndreptaţi în aceeaşi direcţie. Planisphaerium al lui Timochares[79], menţionat de Hipparchus, are în locul Peştilor *un singur* peşte. Pe monede şi geme din epoca imperială peştii apar şi îndreptaţi în direcţii opuse şi în aceeaşi direcţie[80], la fel şi pe monumentele mitrice[81]. Opoziţia de mai târziu a peştilor poate fi derivată din faptul că imaginea astronomică arată primul peşte (nordic) ca vertical şi pe al doilea (sudic) ca orizontal. Direcţiile lor de mişcare stau aproape perpendicular una faţă de cealaltă şi formează de aceea o *cruce*. Direcţia opusă, pe care documentele cele mai vechi nu o înregistrează de obicei, apare apoi, în vremurile creştine, mult mai frecvent, de unde se poate deduce o anumită tendinţă.[82]

78 Cf. în acest sens Thiele, *Antike Himmelsbilder*, p. 29.

79 Boll, *Sphaera*, pl. I, şi Eisler, *The Royal Art of Astrology*, pl. V şi p. 64 şi urm.

80 Gaedechens, *Der marmorene Himmelsglobus ... zu Arolsen*.

81 Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux de Mithra Mithra*, II.

82 Cf. în acest sens cei doi peşti din simbolurile lambspringkiene (*Mus. herm.*, p. 343), unde reprezintă simultan şi contrariile care trebuie să se unească. Aratus (*Phainomena*, rd. 238 şi urm.) menţionează numai poziţia mai înaltă a peş-

148 Deşi nu se poate dovedi niciun fel de raport între figura lui Cristos şi era astrologică a peştilor ce începe, totuşi simultaneitatea dintre simbolistica peştelui a Mântuitorului şi simbolul astrologic al noului eon mi se pare suficient de semnificativă, pentru ca măcar să o evidenţiez cum se cuvine. Dacă încercăm să evocăm conexiunile mitologice complicate la care duce această comparaţie, asta se întâmplă în intenţia de a descrie multiplele aspecte şi raporturi ale unui arhetip, care se manifestă pe de o parte într-o personalitate şi pe de alta sincronistic într-o desfăşurare temporală determinată deja precreştin. Da, el a fost încă de mult trasat pe cer prin proiecţie, pentru ca apoi, „când timpul a fost împlinit", să coincidă cu formarea de simboluri specifică noii epoci. Peştele aparţine în mod adecvat timpului ploios al iernii, aşa ca Aquarius şi Capricornul (*aigókerōs*)[83]. Ca imagine zodiacală nu este de aceea deloc remarcabil. Mai surprinzătoare devine situaţia abia când, prin precesiunea echinocţiilor, punctul primăverii se deplasează în acest semn şi deschide astfel o epocă în care „peşte" devine denumirea zeului ajuns om, care, după cum am arătat, este jertfit ca berbec şi născut ca peşte, are pescari drept învăţăcei şi vrea să facă din ei pescari de oameni; care-i hrăneşte pe cei o mie cu peşti miraculos înmulţiţi; care este el însuşi mâncat ca peşte, ca „sanctior cibus", şi ai cărui adepţi sunt peştişorii: *pisciculi*. Se poate oricum presupune că, având în vedere cunoaşterea relativ răspândită a astrologiei, măcar câte ceva din respectiva simbolistică provine, în anumite cercuri gnostic-creştine, din această sursă.[84] Această presupunere nu ar trebui să pretindă

telui nordic faţă de cel sudic, fără a accentua caracterul dublu sau opus. În speculaţia astrologică modernă se evidenţiază în schimb caracterul dublu. (Smith, *The Zodia, or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky*, p. 279) „Le poisson […] qui nage de haut en bas <adică peştele sudic> symbolise le mouvement d'involution de l'Esprit dans la Matière; celui […] qui nage de bas en haut, le mouvement d'évolution du composé Esprit-Matière retournant à son Principe Un" (Senard, *Le Zodiaque, clef de l'ontologie appliquée à la psychologie*, p. 446).

83 Capricornus ♑ sau ♑.

84 O raportare clară la astrologie, şi anume o confruntare a lui Isus cu „tălmăcitorii horoscopului", se găseşte în *Pistis Sophia* (pp. 21 şi urm.): „Răspunse însă

însă să aibă vreo valoare mai cu seamă pentru evocările Evangheliilor sinoptice, căci îi lipseşte orice dovadă în acest sens. Nu există niciun motiv pentru supoziţia că acele povestiri ar fi mituri astrologice camuflate. Avem, din contră, impresia că episoadele cu peşti reprezintă evenimente cât se poate de naturale, în spatele cărora nu avem ce căuta altceva. S-a întâmplat efectiv aşa, în mod simplu şi firesc, şi nu se ştie dacă simbolistica creştină a peştelui nu a luat naştere la fel de întâmplător şi de nereflectat. S-ar putea vorbi deci tot aşa de bine de o coincidenţă aparentă a acestei simbolistici cu noul eon denumit asemănător, şi aceasta mai cu seamă pentru că, după toate aparenţele, epoca peştilor, cel puţin în culturile din Răsărit, nu pare să fi lăsat urme neechivoce. Desigur că nu pot susţine cu certitudine că această presupunere este corectă, întrucât cunosc mult prea puţin astrologia indiană şi chinezească. Faţă de aceasta, faptul că simbolistica tradiţională a peştelui înlesneşte o prevestire verificabilă, care a fost deja făcută în Noul Testament, înseamnă o aserţiune niţel incomodă.

Peştele nordic, respectiv estic, care a fost atins de punctul pri- 149
măverii cam pe la cumpăna erei noastre[85], este legat de peştele sudic, respectiv vestic prin aşa-numita comisură. Ea constă dintr-o grupare de stele slabe în care punctul primăverii era plasat la marginea sudică a celei de-a doua treimi a constelaţiei. Punctul de intersectare a eclipticei cu meridianul celui de-al doilea peşte (respectiv al cozii sale) se situează cam în secolul al XVI-lea, care este pentru istoria occidentală a simbolurilor, după cum se ştie, de o importanţă extraordinară. De atunci punctul primăverii se depla-

Isus şi astfel grăi către Maria: «Dacă tălmăcitorii horoscopului găsesc *heimarmene* [Termenul grecesc pentru destin, providenţă. (*N.t.*)] şi *sphaera* întoarse spre stânga conform primei lor întinderi, atunci vorbele lor se împlinesc şi ei vor spune ceea ce trebuie să se întâmple. Dacă ei găsesc însă *heimarmene* şi *sphaera* întoarse spre dreapta, ei nu vor spune nimic adevărat, pentru că am întors influenţele lor şi pătratele lor şi triunghiurile lor <horoscop!> şi octogonul lor […]».“

85 Meridianul stelei O *in lino piscium* trece prin punctul primăverii *anno* 11 d.Hr., cel al stelei a 113 *anno* 146 d.Hr. (calculat pe baza catalogului lui Peters şi Knobel, *Ptolemy's Catalogue of Stars*).

sează de-a lungul marginii sudice a constelaţiei celui de-al doilea peşte, pentru a pătrunde apoi în decursul mileniului al III-lea treptat în Aquarius.[86] Denumirea lui Cristos drept acel peşte *unic* îl identifică în interpretarea astrologică cu primul, cel care stă vertical. Lui Cristos îi urmează în Apocalipsă Anticrist. Începutul enantiodromiei ar trebui să se situeze în mod logic între cei doi peşti. După cum am văzut, aşa şi este. În vecinătatea imediată a celui de-al doilea peşte începe perioada Renaşterii şi cu ea soseşte acel spirit care culminează cu epoca modernă.[87]

86 Întrucât delimitarea imaginilor stelare este, se ştie, arbitrară, acest indiciu temporal este foarte incert. El se referă la constelaţia reală a stelelor fixe, nu însă la *zodion noeton*, adică la zodiacul împărţit în sectoare a câte 30 de grade. Din punct de vedere astrologic, începutul următorului eon ar trebui să fie undeva între anul 2000 şi 2200, în funcţie de punctul de pornire pe care îl alegem. Bazându-ne pe steaua ♈ în ♓, menţionată mai sus, am ajunge, întemeindu-ne pe o presupoziţie a lunii platoniciene de 2 143 de ani, la anul 2154, respectiv la începutul erei Vărsătorului; bazându-ne pe steaua a 113, la anul 1997. Cel din urmă corespunde desemnării lungimii stelelor de către Ptolemeu în *Almagest*.

87 Speculaţia astrologică modernă a pus, de asemenea, în legătură ♓ cu Cristos: „The fishes, then, the inhabitants of the waters, are fitly an emblem of those whose life being hid with Christ in God, come out of the waters of judgement without being destroyed <aluzie la peştii care *nu* s-au înecat în potop>, and shall find their true sphere where life abounds and death is not: where, for ever sourrounded with the living water and drinking from its fountain, they «shall not perish, but have everlasting life». […] Those who shall dwell for ever in the living water are one with Jesus Christ the Son of God, the Living One“ (Smith, *loc. cit.*, pp. 280 şi urm.).

VII
PROFEŢIA LUI NOSTRADAMUS

Cursul istoriei noastre religioase şi deci şi al unui segment esen- 150
ţial al dezvoltării psihice a putut fi prevestit într-o oarecare măsură din punct de vedere temporal şi al conţinutului din precesiunea punctului primăverii prin constelaţia Peştilor. După cum am văzut, prezicerea a şi fost făcută şi coincide cu faptul că în secolul al XVI-lea biserica s-a scindat şi de atunci s-a iniţiat un proces enantiodromic pe care îl putem desemna, spre deosebire de aspiraţia „gotică" în sus, ca pe o mişcare orizontală (şi anume, cucerirea pământului şi stăpânirea naturii). Verticala a fost încrucişată de orizontală, iar dezvoltarea spirituală şi morală s-a deplasat într-o direcţie anticristică tot mai pregnantă, iar în ziua de azi ne aflăm într-o criză a culturii occidentale al cărei deznodământ ne apare problematic.

În acest context aş dori să menţionez profeţia astrologică a lui 151
Maîstre MICHEL NOSTRADAMUS dintr-o scrisoare[1] pe care a adresat-o la 27 iunie 1558 regelui Henric al II-lea: După evocarea unui an, care se caracterizează, printre altele, prin ♃☌☿ cu ♂□♅[2], se spune:

1 Tipărită în ediţia din Amsterdam a *Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostradamus*, 1668. Eu folosesc ediţia din Köln din 1689, care o urmează pe cea din Amsterdam (pp. 113 şi urm.).

2 Conjuncţia lui Jupiter cu Mercur este, după cum am arătat mai sus, conform vechii tradiţii semnificativă pentru creştinism. Aspectul de pătrat dintre Mercur şi Marte îl „răneşte" pe Mercur prin violenţă „marţială". ☿☌♂ înseamnă după CARDANUS „lex Mahumeti" (*Commentarium in Ptolemaeum*, V, p. 188).

„L'année sera […] le commencement comprenant ce de ce que durera et commençant icelle année sera faite plus grande persecution à l'Eglise Chrestienne que n'a esté faite en Afrique[3], et durera cette icy jusques à l'an mil sept cents nonante deux que l'on cuidera estre une renovation de siecle. […] Et dans iceluy temps, et en icelles contrées la puissance infernale mettra à l'encontre de l'Eglise de Jesus-Christ la puissance des adversaires de sa loy, qui sera le second Antechrist, lequel persecutera icelle Eglise et son vray Vicaire, par moyen de la puissance des Roys temporels qui seront par leur ignorance seduits, par langues qui trancheront plus que nul glaive entre les mains de l'insensé." Despre această persecuţie a creştinilor se spune mai departe: „La persecution des gens Ecclesiastiques prendra son origine par la puissance des Roys Aquilonaires, unis avec les Orientaux. Et cette persecution durera onze ans, quelque peu moins, que par lors défaillira le principal Roy Aquilonaire."[4]

152 Nostradamus este în orice caz de părere că „son uny Meridional" va dura cu trei ani mai mult decât primul. El vede o întoarcere a păgânismului („sancta Sanctorum destruite par Paganisme"), Biblia este arsă şi are loc o imensă vărsare de sânge: „Si grandes tribulations que jamais soit advenue telle depuis la premiere fondation de l'Eglise Chrestienne." Toate ţările latine sunt lovite de asta.

153 Există determinanţi istorici care l-au putut face pe Nostradamus să fixeze tocmai anul 1792 ca început al unui nou eon. Astfel, cardinalul Pierre d'Ailly (Petrus de Aliaco) scrie în *Concordantia*[5] sa despre cea de-a opta *coniunctio maxima*, situată în 1693, sprijinindu-se pe Albumasar: „Et post illam erit complementum

Acest aspect ar putea indica deci un atac al Islamului. În mod asemănător concepe Albumasar ♃☌♂: „Et si complexus ei <Iovi> fuerit Mars, siginificavit culturam igneam et fidem paganam" (*De magnis coniunctionibus*, tract. I, diff. 4, p. a 8[r]). După analogie istorică evenimentele rele viitoare sunt atribuite semilunii, dar omul nu se gândeşte că oponentul creştinismului rezidă în inconştientul european. Istoria se repetă...

3 Unde creştinismul roman este învins de islamism.

4 *Loc. cit.*, p. 26.

5 D 2 m cap. 60 şi 61. A se vedea şi Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* IV, p. 102.

10 revolutionem saturnalium anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope. […] His itaque praesuppositis dicimus quod si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod solus deus novit, multae tunc et magnae et mirabiles alterationes mundi et mutationes futurae sunt, et maxime circa leges et sectas, nam cum praedicta coniunctione et illis revolutionibus Saturni ad hoc concurret revolutio seu reversio superioris orbis, id est, octavae sphaerae per quam et per alia praemissa cognoscitur sectarum mutatio […]." „Unde ex his probabiliter concluditur quod forte circa illa tempora veniet Antichristus cum lege sua vel secta damnabili, quae maxime adversa erit et contraria legi Christi; nam licet de adventu sui determinato tempore vel momento haberi non possit humainitus certitudo […]. Tamen indeterminate loquendo quod circa illa tempora venturus sit potest haberi probabilis coniectura et verisimilis suspicio per astronomica iudicia. Cum enim dictum sit secundum eos post machometum erit aliquis potens, qui legem foedam et magicam constituet. Ideo verisimili probabilitate credi potest, quod post sectam machometi nulla secta veniet, nisi secta antichristi."[6]

6 Traducere: „Și apoi se vor împlini cele 10 revoluții ale lui Saturn în anul 1789 după Cristos și asta se va întâmpla după conjuncția menționată în decurs a 97 de ani sau așa ceva. […] Cu aceste presupoziții spunem că, dacă lumea va dăinui până atunci, ceea ce numai Dumnezeu știe, atunci se vor petrece multe și mari și minunate schimbări și transformări ale lumii, și cele mai numeroase referitoare la legi și secte <religioase>, căci cu conjuncția menționată și acele revoluții ale lui Saturn va coincide, în plus, și revoluția sau inversarea cercului superior, adică celei de-a opta sfere, și prin aceasta și alte premise va fi cunoscută modificarea sectelor […]." „De aceea se conchide de aici cu probabilitate că tocmai în acel timp va veni Anticrist cu legea sa și cu secta sa damnabilă, care va fi ostil în cea mai mare măsură legii lui Cristos și contrar ei; căci nu putem avea omenește o siguranță legată de timpul și momentul venirii lui. […] Totuși cu indicația nedeterminată că el va veni aproximativ în acel timp putem face ipoteza cea mai credibilă și presupunerea cea mai probabilă prin aprecieri astronomice. Dacă după astronomi se spune că aproximativ în acel timp are loc o schimbare a sectelor, atunci după ei <astronomii> va veni odată după Mohamed cineva puternic, care va constitui o lege rea și magică. Astfel se poate presupune cu o credibilitate probabilă că după secta lui Mohamed nu va veni o alta în afara sectei lui Anticrist."

154 Referitor la calculul anului 1693 D'Ailly menţionează indicaţiile lui Albumasar că *anno mundi* 3200 ar fi avut loc prima *coniunctio maxima* (♄☌♃) *in capite Arietis*. La asta s-au adăugat câte 960 de ani, ceea ce duce în final la *anno Domini* 1693, ca fiind anul celei de-a opta *coniunctio maxima*.[7] În partea a treia a lucrării sale (Capitolul 17), D'Ailly critică acest punct de vedere şi îl numeşte o „falsa deductio". În tratatul său contra „superstitiosos astronomos" din 1410 el aprofundează ideea că nu ar trebui să punem religia creştină sub legi astrologice. Se referă mai cu seamă la Roger Bacon, care, arată el, a reînnoit teoria că creştinismul stă sub Mercur. El subordonează numai opiniile superstiţioase sau eretice influenţelor astrologice, şi astfel mai ales venirea lui Anticrist.[8]

155 Se poate presupune deci că Nostradamus cunoştea aceste calcule şi a corectat data de 1789 cu 1792. Ambele date sunt sugestive şi putem să confirmăm lesne din cunoaşterea evenimentelor ulterioare că lucrurile care s-au petrecut atunci sunt precursori de seamă ai dezvoltărilor moderne. Instaurarea lui „Déesse Raison" a anticipat în fapt direcţia anticristică ce s-a dezvoltat pornind de aici.

156 „Rénovation de siècle" poate însemna un nou eon, constituie însă o coincidenţă remarcabilă cu noua eră ce debutează din acest an al Revoluţiei franceze, care a avut un caracter pronunţat anticristic.[9] Atunci a devenit eveniment manifest tot ceea ce se pregătise de mult, şi anume enantiodromia care mergea paralel cu simbolul astrologic al peştelui şi care a început în mod clar cu Renaşterea. Acest moment putea să pară din mai multe motive important din perspectivă astronomică. Mai cu seamă pentru că a fost acela în care precesiunea a ajuns la stelele din coadă ale celui de-al doilea peşte.[10] Apoi în anul

7 *Concordantia*, p. I, verb. 20.

8 Cf. în acest sens Thorndike, *loc. cit*., p. 103.

9 „Renovatio" poate avea şi după uzul lingvistic antic semnificaţia lui „révolution" de astăzi, în timp ce „revolutio" şi-a păstrat şi în latina târzie semnificaţia iniţială. Aşa cum o arată textul, Nostradamus a conceput acest moment (1791) ca pe un punct culminant al unei persecuţii bisericeşti ce acţiona deja. Ne gândim aici la „Ecrasez l'infâme!" al lui Voltaire.

10 Nu există indicii că s-ar fi făcut o încercare conştientă de a se extrage profeţii din precesiune.

1791 Saturn a stat în ♈, un semn al focului. În plus, tradiţia pornea de la teoria lui *coniunctiones maximae*[11] şi privea anul celei de-a opta *coniunctio maxima* (☌♄ în ♈), şi anume 1693, ca pe un punct de pornire pentru calcule viitoare.[12] Acest an ales a fost combinat cu o altă tradiţie, care se întemeiază pe intervale de timp de câte zece revoluţii ale lui Saturn (a câte 300 de ani). Petrus de Aliaco se raportează aici la Albumasar în ale cărui *Magnae coniunctiones* se spune: „Dixerunt enim quod mutatio erit cum completae fuerint 10 revolutiones saturnine et praecipue conveniat illa permutatio saturni ad signa mobilia“[13] (*scl.* ♈♋♎♑). După indiciile lui D'Ailly, în anul 11 d.Hr. se încheia o perioadă saturniană, la care raportează apariţia lui Cristos; în anul 289 se încheia o altă perioadă; de ea se leagă maniheismul; 589 ar prezice islamismul; 1189 epoca însemnată a lui Inocenţiu al III-lea; 1489 ar vesti o schismă a bisericii şi, în sfârşit, 1789 ar însemna venirea lui Anticrist (aceasta nu literal, ci prin deducţie!). Restul nu era greu de completat prin fantezie, căci arhetipul era pregătit încă de mult şi aştepta numai să fie împlinit. Nu este greu de înţeles nici că un uzurpator nordic va acapara puterea[14], dacă ne gândim că Anticrist este diabolic, adică diavolul sau fiul diavolului şi deci Typhon, care îşi are regiunea de foc în punctul nordic. Puterea typhonică este de natură *triadică*, având doi aliaţi, unul în est şi unul în sud. Această putere corespunde aşa-zisei „triade de jos“[15].

11 Ca atare sunt concepute ☌ în ♈, cel puţin de obicei. 0° ♈ este punctul primăverii.

12 Nu pot să afirm că am înţeles reflecţiile lui D'Ailly. Îi redau textul: „Et post illam erit complementum 10 revolutionum saturnalium anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope et inter dictam coniunctionem et illud complementum dictarum 10 revolutionum erit status octavae sphaerae circiter per annos 25 quod sic patet: quia status octavae sphaerae erit anno 444 post situm augmentationum <?citire nesigură>, quae secundum tabulas astronomicas sunt adaequatae ad annum Christi 1320 perfectum, et ideo anno Christi 1764, quibus annis si addas 25, sunt anni 1789 quos praedicimus. Unde iterum patet quod ab hoc anno Christi 1414 usque ad statum octavae sphaerae erunt 253 anni perfecti.“

13 Tract. 2, dif. 8, p. D 6.

14 Din text nu reiese clar dacă aici este vorba despre aceeaşi „persecuţie“ sau despre o alta.

15 Cf. *Despre fenomenologia spiritului în basm*, p. 425 şi urm.

157 Lui Nostradamus, învăţatul medic şi astrolog, îi era probabil cunoscută conceperea nordului ca regiune a diavolului, a celor necredincioşi şi a celor răi. Ea se bazează, după cum indică Eucherius din Lyon (m. 450)[16], pe Ieremia 1, 14: „Ab Aquilone pendetur malum super omnes habitatores terrae“[17] şi pe alte pasaje, ca de exemplu Isaia 14, 12 şi urm.: „Quomodo cecidisti de caelo lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram qui vulnerabas gentes? qui dicebas in corde tuo: in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis“ etc.[18]. Călugărul benedictin Rhabanus Maurus (decedat în 856) spune: „Aquilo est austeritas persecutionis“ şi „hostis antiqui suggestio“ (Ieremia 1, 13); mai spune că vântul nordului înseamnă diavolul, ceea ce reiese din Iov 26, 7: „Qui extendit Aquilonem super vacuum[19], et appendit terram super nihilum“ şi argumentează aceasta prin: „quod illorum mentibus, qui gratia sua vacui, diabolum Deus dominari permittit.“[20] Augustin afirmă: „Quis est iste aquilo, nisi qui dixit. «Ponam sedem meam ad aquilonem, et ero similis Altissimo?» Tenuerat regnum diabolus impiorum, et possederat Gentes“ etc.[21].

158 Victorianul Garnerius spune că „malignus spiritus“ este numit *aquilo*. Caracteristica sa rece înseamnă „frigiditas peccato-

16 *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, col. 739 şi urm.

17 „Dinspre miazănoapte se va dezlănţui prăpădul peste toţi locuitorii ţării.“

18 „Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare [fiu al revărsatului zorilor]? Ai fost doborât la pământ, tu care aşterneai la pământ toate neamurile?
Tu ziceai în cugetul tău: «Sui-mă-voi la ceruri şi mai presus de stelele Dumnezeului celui puternic voi aşeza jilţul meu! În muntele în care se adună zeii, voi pune sălaşul meu, în miazănoaptea cea mai depărtată».“

19 Asta în analogie evidentă cu *pneuma*, care cloceşte apele adâncurilor (Fac. 1). Iov 26, 7: „El a întins miazănoaptea peste genune; el a spânzurat pământul deasupra golului.“

20 „Pentru că Dumnezeu îi permite diavolului să stăpânească spiritul celor care duc lipsă de graţia sa.“

21 *Enarr. in Ps.*, XLVII, 3, col. 591: „Cine este acest vânt de nord, dacă nu cel care a spus: «Îmi voi ridica tronul în nord şi voi fi asemănător celui Preaînalt.» Diavolul stăpânise împărăţia celor fără de Dumnezeu şi luase în posesie popoarele.“

rum“[22]. Adam Scotus îşi închipuie o căpăţână oribilă de balaur, de la care provine tot răul. El emană din nas şi gâtlej o pâclă sau un fum de natură *întreită*[23], şi anume „trina ignorantia videlicet boni et mali, veri et falsi, commodi et incommodi“[24]. „Aceasta este pâcla“, zice Adam Scotus, „pe care profetul Iezechil a văzut-o venind dinspre nord în viziunea divină“[25], „fumul“, despre care vorbeşte Isaia 14, 31.[26] Este cel puţin straniu că evlaviosul autor nu îşi face gânduri cum de vine de fapt viziunea divină a profetului tocmai pe aripile vântului de nord şi în această pâclă diabolică a ignoranţei întreite. Unde este fum, acolo este şi foc. Aşa că despre marele nor se spune în mod corespunzător: „un foc strălucitor, care vărsa strălucire în juru-i, iar din mijlocul lui se arăta un punct luminos ca electrul băgat în văpaie“[27]. Vântul de nord vine tocmai din regiunea de foc, fiind de aceea, deşi este rece, un „ventus urens“ (vânt arzător), după cum îl numeşte Gregorius Magnus cu referire la Iov 27, 21.[28] Acest vânt este „spiritus malignus“, care „stârneşte în inimă văpăile dorinţelor“ şi aprinde orice fiinţă vie spre viciu. Prin „adierea ademenirii viclene spre pofte pământeşti face să ardă inimile celor nedrepţi“, aşa cum spune Ieremia 1, 13: „Văd, dinspre miazănoapte, un cazan în clocote cu gura întoarsă încoace!“ La Gregorius vechea imagine a focului e legată de nord, iar ea este

22 *Sancti Victoris Parisiensis Gregorianum*, col. 59 şi urm.

23 Aluzie la triada de jos.

24 *De tripartito tabernaculo*, II, c. 9, col. 761: „Ignoranţa întreită, şi anume cea despre bine şi rău, adevăr şi fals, adecvat şi neadecvat.“ Adam Scotus menţionează „fumi obscuritas ab aquilone“, *loc. cit*. Clemens Romanus (*Homiliae*, XIX, 22) scoate în evidenţă τὸ τῆς ἀγνοίας ἁμάρτημα, păcatul neconştienţei. Honorius din Autun (*Speculum de mysteriis ecclesiae*, col. 833) spune: „Per aquilonem, ubi sol sub terra latet, Matthaeus exprimitur, a quo divinitas Christi sub carne latuisse describitur“, prin care este confirmată natura htonică a triadei.

25 Iezech. 1, 4: „Et vidi et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna.“

26 „Ulula porta clama civitas prostrata est Philisthea omnis ab aquilone enim fumus venit et non est qui effugiat agmen eius.“

27 Iezech. 1, 4.

28 „Tollet eum ventus urens et auferet et velut turbo rapiet eum de loco suo“ (*In expositionem beati Iob Moralia*, col. 54 şi urm.).

încă nemijlocit vie la Iezechil, căci norul său de foc apare „ab Aquilone“ [din nord], de unde „se va dezlănţui prăpădul peste toţi locuitorii ţării“.[29]

159 Având în vedere aceste circumstanţe, nu este de mirare că Nostradamus face trimitere în prevestirea lui Anticrist la „potentaţii din nord“. Încă din epoca premergătoare Reformei fantezia populară se preocupase intens cu Anticrist, aşa cum o demonstrează numeroasele ediţii ale lui *Enndkrist* din cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea.[30] Ţinând cont de evenimentele spirituale care se pregăteau pe atunci asta este perfect de înţeles: începutul Reformei bătea la uşă. De aceea Luther a şi fost salutat prompt ca Anticrist, şi ar fi posibil ca Nostradamus să îl fi desemnat pe Anticristul care apare după 1792 drept „second Antechrist“, întrucât primul apăruse deja prin reformatorul german sau încă mult mai devreme prin Nero sau Mohamed.[31] Nu trebuie trecut cu vederea în acest context cât de mult s-a vehiculat în Germania naţional-socialistă ideea că Hitler ar însemna o continuare şi împlinire a operei Reformei efectuate de Luther numai pe jumătate.

160 Din datele astrologice existente, ca şi din posibilităţile de interpretare a lor, Nostradamus a putut să prevestească fără mare dificultate instaurarea enantiodromiei eonului creştin într-un viitor nu foarte îndepărtat; ba, făcând această prevestire, se afla deja el însuşi în toiul fazei anticristice şi îi servea acesteia ca purtător de cuvânt.

161 Să revenim după această digresiune la simbolistica peştelui!

29 Ier. 1, 13 şi urm.: „Ollam succensam ego video faciem eius a facie aquilonis et dicit dominus ad me ab aquilone pendetur malum super omnes habitatores terrae.“

30 Se pare că textul diferitelor manuscrise se referă la *Compendium theologicae veritatis* al lui Hugo von Strassburg (sec. al XIIIl-lea) — (Kelchner, *Der Endkrist*, p. 7).

31 După Nannius din Viterbo (1432–1502). A se vedea Thorndike, *loc. cit.*, p. 263 şi urm.

VIII
DESPRE SEMNIFICAŢIA ISTORICĂ A PEŞTELUI

Pe lângă „pisciculi Christianorum", alegoria păstorului şi a mio- 162
riţei joacă, după cum bine se ştie, un rol poate chiar mai mare, şi Hermes Kriophoros, zeul păzitor al turmelor, a devenit modelul pentru „ciobanul cel bun". Şi Orfeu a servit ca bun cioban drept exemplu.[1] Acest aspect al lui *poimēn* (ποιμήν, cioban) a fost mobilul naşterii făpturii (întâlnită în misterii) cu acelaşi nume din *Păstorul lui Herma* (secolul al II-lea) şi, asemenea peştelui „uriaş" din inscripţia lui Aberkios, şi ciobanul se află într-o conexiune probabilă cu Attis apropiat temporal şi spaţial. Reitzenstein presupune chiar o dependenţă a scrierii lui Herma de *Poimandres*[2] care este, la rândul său, de origine pur păgână. Simbolistica păstorului, a berbecului şi a mielului coincid cu eonul pe sfârşite al lui Aries. În veacul I al erei noastre se suprapun, ca să zicem aşa, cei doi eoni, şi doi dintre cei mai importanţi zei ai misteriilor din această epocă, Attis şi Cristos, sunt şi ei caracterizaţi prin păstor, berbec şi peşte. Simbolistica *poimēn* a cunoscut deja prin Reitzenstein o elaborare atât de temeinică, încât eu nu mă aflu nicidecum în postura de a mai aduce alte elemente clarificatoare în această privinţă. Puţin diferită este situaţia în cazul simbolului peştelui. Aici nu numai că izvoarele curg mai din abundenţă, ci şi natura simbolului, mai cu

1 A se vedea Eisler, *Orpheus — the Fisher*, pp. 51 şi urm.
2 *Poimandres*, pp. 32 şi urm.

seamă duplicitatea sa, dă posibilitatea ivirii anumitor problematici pe care doresc să le dezbat în continuare mai îndeaproape.

163 Aidoma oricărui erou, tot aşa are şi Cristos o copilărie ce stă sub semnul ameninţării (pruncuciderea de la Bethlehem, fuga în Egipt). „Interpretarea" astrologică respectivă se găseşte în Apocalipsa 12, 1: „o femeie înveşmântată cu soarele; şi luna era sub picioarele ei şi pe cap purta cunună din douăsprezece stele". Era în chinurile facerii şi o urmărea un balaur. Ea naşte un „copil bărbat, care va să păstorească toate neamurile cu toiag de fier" şi este „răpit la Dumnezeu". Această povestire are numeroase motive înrudite în Est şi Vest; cum ar fi motivul lui Leto-Python, al Afroditei şi fiului ei, care, urmăriţi fiind, au sărit în Eufrat şi s-au transformat în peşti[3] şi al lui Isis şi Horus în Egipt. Grecii sirieni o identifică pe Derketo-Atargatis, împreună cu fiul ei Ichthys, cu constelaţia Peştilor.[4]

164 Zeitatea mamei (cum ar fi femeia stelară apocaliptică) este considerată de regulă ca *parthenos*, *virgo*, fecioară. Solia nopţii sfinte: „Ἡ παρθένος τέτοκεν; αὐξεῖ φῶς" (Fecioara a născut; lumina creşte) este păgână. Despre aşa-numitul Korion din Alexandria, Epifan[5] povesteşte că în noaptea Epifaniei (5/6 ianuarie) păgânii au ţinut o mare sărbătoare: „Acolo petrec ei întreaga noapte veghind şi cântă din gură şi din flaut în cinstea imaginii zeilor; şi când au încheiat sărbătoarea nocturnă, coboară după cântatul cocoşului cu făclii într-un lăcaş sfânt subpământesc şi aduc sus o sculptură din lemn, care stă goală pe o targă; are un semn al crucii pe fruntea de aur şi la cele două mâini alte două semne de aceeaşi formă, şi la cei doi genunchi alte două, iar cele cinci semne sunt făcute tot în aur. Această sculptură o poartă primprejur, înconjurând de şapte ori încăperea cea mai centrală a templului, în sunet de flaut şi de timpan şi de imnuri, iar după aceea o duc din nou jos în încăperea subterană.

3 Eisler, *The Royal Art of Astrology*, p. 107.

4 Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 147. Referitor la relaţia dintre *gyne* (femeia) şi zodia Fecioarei, cf. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, p. 122.

5 *Panarium*, LI, 22. Traducere după Usener, *Das Weihnachtsfest*, pp. 27 şi urm. Acest pasaj nu se găseşte în ediţiile mai vechi din *Panarium*, întrucât a fost depistat abia de curând într-un manuscris din Veneţia.

Dacă îi întrebi însă ce fel de acţiune tainică desfăşoară, ei îţi răspund: la această oră, astăzi, Kore, adică Fecioara, a născut pe Aion."

În mod evident, Epifan nu relatează cele de mai sus referitor la 165
o sectă creştină, ci la idolatri, şi anume spre ilustrarea ideii că şi păgânii, ca să zicem aşa involuntar, au depus mărturie pentru adevărul creştin.

Virgo ca zodie poartă fie *spice*, fie un *copil*. Cu ea este pusă în le- 166
gătură „femeia" din Apocalipsa 12.[6] Este vorba despre profeţia unei naşteri apocaliptice a Mesiei. Întrucât autorul Apocalipsei trece pesemne drept Cristos, se iveşte întrebarea: la cine se referă femeia care este indicată drept mama Mesiei, respectiv a lui Cristos? Şi la cine fiul femeii, care „va să păstorească toate neamurile cu toiag de fier" (*poimainein*)?

Întrucât acest pasaj face aluzie pe de o parte la prevestirea me- 167
sianică din Isaia 66, 7 şi pe de alta la mânia lui Iehova (Psalmul 2), ar fi aici vorba de un fel de renaştere viitoare a Mesiei. Însă o asemenea idee nu este posibilă pe tărâm creştin. Boll spune despre evocarea „mielului" în Apocalipsa 5, 6 şi urm.: „[…] făptura bizară şi stranie, cu şapte coarne şi şapte ochi, nu poate fi explicată nicidecum prin reprezentarea creştină"[7]. „Mielul" dezvoltă şi nişte însuşiri cu totul neaşteptate: el este un *biruitor războinic* (Apocalipsa, 17, 14). În faţa *mâniei* sale cei puternici de pe pământ trebuie să se ascundă (Apocalipsa 6, 15 şi urm.). El este comparat cu „leul din seminţia lui Iuda" (Apocalipsa 5, 5). Acest miel, a cărui menţionare face aluzie la Psalmul 2, 9 („Cu toiag de fier îi vei zdrobi, ca pe vasele olarului îi vei face ţăndări"), lasă impresia mai curând sinistră a unui berbec demonic[8] şi nicidecum impresia acelui miel care se lasă dus la tăiere fără a opune rezistenţă. Mielul din Apocalipsă face parte

6 Boll, *loc. cit.*, pp. 121 şi urm.

7 *Loc. cit.*, p. 44.

8 Ochii săi semnifică cele şapte spirite ale Domnului (Apoc. 5, 6), respectiv cei şapte ochii ai Domnului (Zah. 4, 10). Mielul stă cu cei şapte îngeri în faţa tronului lui Dumnezeu, ca Satana cu fiii lui Dumnezeu (Iov 1, 6); Dumnezeu este evocat aici sub aspectul viziunii lui Iezechil, fiind de aceea închipuit iehovistic — o „umbra in lege"!

neîndoielnic dintre monştrii cornuţi ai acestor preziceri. Ne putem de aceea pune întrebarea dacă autorul Apocalipsei nu a fost influenţat de o reprezentare întru câtva opusă lui Cristos, deci de o făptură-umbră psihologică, o „umbra Iesu" care se unifică apocaliptic printr-un act de renaştere cu Cristos cel triumfător. Această presupunere ar putea explica repetarea mitului naşterii, precum şi faptul straniu că o aşteptare atât de importantă, ca aceea a lui Anticrist, nu este mai deloc amintită în Apocalipsă. Berbecul cu şapte coarne este tot ceea ce nu părea a fi Isus[9]; deci o adevărată *umbră*, însă nu Anticrist, care este o creatură a Satanei. Deşi berbecul războinic, monstruos reprezintă umbra *şi* în măsura în care înseamnă replica mielului jertfit, tot nu i se opune lui Cristos atât de categoric precum Anticrist. Dublarea făpturii lui Cristos în Apocalipsă nu se poate afla deci în legătură directă cu scindarea cristic–anticristic, ci îşi datorează existenţa desigur unui resentiment iudeo-creştin, antiroman, care s-a raportat la Dumnezeul răzbunării Iehova şi la războinicul său Mesia. Autorului Apocalipsului îi erau poate cunoscute speculaţiile iudaice, despre care noi ştim din tradiţii ulterioare. În *Bereşit Rabba* al lui Rabi Mose Ha-Darşan se istoriseşte că Elias (Ilie) a găsit la Bethlehem o femeie tânără şezând în faţa uşii ei, iar lângă ea zăcea pe jos un copil nou-născut, pătat cu sânge. Ea i-a explicat că fiul ei s-a născut la oră nefastă, şi anume atunci când a fost distrus templul. Elias a sfătuit-o să îngrijească copilul. Când, după cinci ani, s-a întors în acel loc, el s-a interesat de fiu. Femeia spuse: Nu merge, nu vede, nu vorbeşte, nu aude şi zace precum o piatră. Deodată se iscă un vânt, venind din cele patru colţuri ale lumii, luă băiatul pe sus şi îl prăvăli în mare. Elias se lamentă acum că mântuirea Israelului era astfel dusă; o *batkol* (voce) însă îi spuse: „[…] nu este aşa […] el va rămâne timp de 400 de ani în marea cea mare, şi 80 de ani în fumul ce se tot înalţă al copiilor Korah, şi 80 de ani sub porţile Romei şi restul timpului va pribegi prin toate oraşele mari, până ce va veni sfârşitul zilelor."[10]

9 Dacă vrem să facem abstracţie de pasaje precum Mat. 21, 19 şi 22, 7 şi Luca 19, 27.

10 Wünsche, *Die Leiden des Messias*, p. 92.

Această povestire ne evocă un Mesia care s-a născut, ce-i drept, 168
la Bethlehem, dar care este ulterior răpit prin intervenţie divină în lumea de Dincolo (marea = inconştientul). Copilăria lui stă de la începuturi atât de mult sub semnul ameninţării, încât el de-abia de poate să trăiască. Legenda exprimă simptomatic o slăbiciune şi ameninţare extraordinară a elementului mesianic în iudaism şi explică astfel amânarea apariţiei lui. Timp de 560 de ani Mesia rămâne latent, pentru a-şi începe abia apoi activitatea misionară. Acest interval de timp nu este într-atât de diferit de cei 530 de ani menţionaţi mai sus (a se vedea mai sus, par. 133) din profeţia talmudică, pentru a nu-l putea compara cu ei, dacă ne îngăduim să raportăm această legendă la Cristos. Căci este mai probabil ca în lipsa de limite a speculaţiei evreieşti să aibă loc astfel de atingeri reciproce, decât ca ele să nu se petreacă. Astfel, şi ameninţarea cu moartea a lui Mesia, respectiv moartea sa violentă, reprezintă un motiv ce se repetă în alte istorisiri. Tradiţia ulterioară, prepondererent cabalistică, cunoaşte două figuri de Mesii, Mesia ben Iosif (sau ben Efraim) şi Mesia ben David. Ei sunt comparaţi cu Moise şi Aaron, ca şi cu două căprioare, şi anume pe baza Cântării Cântărilor 4, 5: „Iară cei doi sâni ai tăi: ca doi pui de gemeni sunt ai unei gazele, ce pasc printre crini."[11] Mesia ben Iosif este, după Deuteronomul 33, 17, „întâi-născutul taurului" şi Mesia ben David călăreşte pe un asin.[12] Mesia ben Iosif este primul iar Mesia ben David cel de-al doilea.[13] Mesia ben Iosif trebuie să moară, pentru a „împăca" prin sângele său „poporul lui Iehova"[14]. El va cădea în lupta împotriva lui Gog şi Magog, şi anume îl va ucide *Armilus*. Armilus este Antimesia, conceput de Satana cu o piatră de

11 Targum la Cânt. IV, 5. Wünsche, *loc. cit*., p. 111. Mesia în *Zohar*, desemnat ca mamă. A se vedea şi Schoettgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, p. 10. Trimit aici la „mântuitorii gemeni" din *Pistis Sophia* (a se vedea mai sus capitolul VI, nota 21).

12 *Zohar* (Ed. Solisbac.), fol. 118, col. 3. Wünsche, *loc. cit*., p. 100.

13 *Zohar*, fol. 25, col. 2. Wünsche, *loc. cit*., p. 114.

14 Wünsche, *loc. cit*., p. 115.

15 Armilus sau Armillus = Ἠωμύλος, Anticrist. La Methodius: „Romulus, qui et Armaeleus."

marmură.[15] El va fi omorât, la rândul lui, de Mesia ben David. Acesta lasă după aceea noul Ierusalim jos din cer şi îl trezeşte la viaţă pe Mesia ben Iosif, care fusese ucis.[16] Acesta din urmă apare în tradiţia ulterioară într-un rol ciudat. Încă Tabari, comentatorul Coranului, menţionează că Anticrist va fi un rege al iudeilor[17], iar în *Maşmia Ieşua* lui Abarbanel, Mesia ben Iosif este de-a dreptul Anticrist. El nu este deci caracterizat numai ca Mesia în suferinţă faţă în faţă cu cel învingător, ci este conceput chiar ca aflându-se în opoziţie cu el.[18]

169 După cum sugerează aceste materiale ale tradiţiei, slăbiciunea sus-menţionată a elementului mesianic constă într-o scindare a lui, care se amplifică până la opoziţie. Pe de o parte, această dezvoltare corespunde ideii existente deja precreştin în literatura religioasă persană referitoare la enantiodromia marilor intervale de timp, şi anume a înrăutăţirii binelui, aşa cum se spune în *Bahman Yast*, 1, 3: (a patra epocă de fier) „is the evil sovereignty of the demons with dishevelled hair of the race of Wrath"[19]. Pe de altă parte, scindarea figurii mesianice este expresia unei nelinişti interioare în legătură cu caracterul lui Iehova, ale cărui lipsă de dreptate şi imposibilitate de a te bizui pe el au trebuit să indigneze de când cu *Iov* pe oricare credincios gânditor.[20] Iov pune problema fără echivoc şi creştinismul a dat aici un răspuns la fel de limpede. Mistica iudaică, în schimb, a mers pe propriile sale căi, şi speculaţia ei se roteşte în jurul unor adâncimi pe care gândirea creştină s-a străduit cu cel mai mare efort să le acopere. Nu aş dori să aprofundez aici această temă, ci să menţionez ca exemplu o povestire a lui Ibn Esra: Exista în Spania un mare înţelept, despre care se spunea că nu putea citi niciodată Psalmul 89, pentru că i se părea prea greu. Este vorba despre Psalmul 89, 34 şi urm.:

16 Wünsche, *loc. cit.*, p. 120.
17 În Capitolul 23 al *Cronicii*.
18 Bousset, *Der Antichrist*, p. 70.
19 *Sacred Book of the East*, V, p. 193.
20 Cf. în acest sens opoziţia menţionată mai sus dintre milă şi dreptate din interiorul făpturii divine.

„Dar nu-i voi lipsi de mila mea
şi nu voi da de minciună credincioşia mea;
Nu voi călca legământul meu
şi cuvintele ieşite din gura mea nu le voi schimba.
Un lucru am jurat întru sfinţenia mea: —
Aş putea oare să mint pe David? —
«Seminţia lui va dăinui pururea
şi scaunul lui înaintea mea cât soarele;
Cât luna, care ţine în veac de veac
şi rămâne în ceruri martor nestrămutat.» — Sela.
Totuşi tu ai aruncat şi ai dispreţuit
şi te-ai aprins de mânie împotriva unsului tău;
Tu ai călcat legământul făcut cu sluga ta
şi ai pângărit diadema lui zvârlind-o la pământ;
.....
Tu l-ai despoiat de slava lui
şi scaunul lui l-ai doborât la pământ."

Este vorba aici despre aceeaşi problemă ca în Iov. Ca valoare 170
şi dominantă supremă a ierarhiei psihice se află imaginea lui Dumnezeu în legătură nemijlocită respectiv identică cu Sinele, şi tot ceea ce i se întâmplă aceleia are efect asupra acestuia. Incertitudinea referitoare la prima înseamnă o nelinişte profundă a celui din urmă, drept pentru care întrebarea despre caracterul ei penibil este de regulă trecută cu vederea. Asta nu înseamnă însă că ea nu se pune în inconştient; din contră, i se dă chiar şi răspuns, de pildă prin opinii şi convingeri ce se răspândesc epidemic, ca materialism, ateism şi alte surogate de acest fel. Acestea se fixează apoi în locul unde se aşteaptă în zadar răspunsul legitim. Plăsmuirile surogat înlocuiesc problematica propriu-zisă şi sfarmă astfel continuitatea tradiţiei istorice, care este caracteristica reprezentativă a fiecărei culturi. Urmarea sunt dezorientarea şi confuzia. Creştinismul a insistat la vremea sa pe bunătatea lui Dumnezeu ca Tată iubitor şi măcar a făcut încercarea de a-i răpi răului substanţa. Profeţia creştină primitivă a lui Anticrist şi anumite

idei din teologia iudaică târzie ar fi putut indica însă că din răspunsul creştin la problema lui Iov lipseşte încă o parte finală, a cărei realitate neliniştitoare ne este adusă ameninţător în faţa ochilor de divizarea lumii noastre: *suprimarea imaginii lui Dumnezeu urmează îndeaproape anularea personalităţii omeneşti*. Ateismul materialist formează cu himerele sale utopice religia acelor mişcări raţionaliste care predau maselor libertatea personalităţii şi prin urmare o anihilează. Reprezentanţii creştinismului şi-au cheltuit însă energia cu simpla menţinere a celor moştenite, fără să lucreze în continuare la construirea casei lor, pentru a o face mai spaţioasă. Însă stagnarea în aceste circumstanţe riscă în caz de durată prelungită să ducă la un final fatal.

171 După cum a arătat deja Bousset ca fiind probabil, făptura dublă a lui Cristos apocaliptic se întemeiază pe speculaţii iudaic-gnostice, al căror ecou îl găsim în tradiţiile sus-menţionate. Preocuparea intensă a gnosticilor cu problema răului se deosebeşte în mod foarte izbitor de distrugerea peremptorie a acestuia de către Părinţi şi demonstrează că problema devenise actuală pesemne deja la începutul secolului al III-lea. În acest context putem să ne gândim, după acum am indicat deja, la acea viziune a lui Valentinus[21] conform căreia Cristos „se născuse sub o anumită umbră", pe care însă pe urmă „şi-a retezat-o"[22]. Valentinus a trăit şi activat aproximativ în prima jumătate a veacului al II-lea şi Apocalipsa a fost probabil concepută în jurul anului 90 sub Domiţian. Valentinus a gândit, asemenea altor gnostici, Evanghelia mai departe, şi de aceea nu mi se pare imposibil ca el să fi înţeles „umbra" ca legea iehovistă sub care se născuse Cristos. Apocalipsa şi altele din Noul Testament l-ar fi putut cu uşurinţă determina să adopte o astfel de viziune, făcând total abstracţie de viziunile mai mult sau mai puţin contemporane despre Demiurg sau despre prima ogdoas alcătuită din lumină şi umbră.[23] Nu este sigur dacă îndoiala lui Origene

21 A fost, după câte se pare, un cleric, despre care se spune că ar fi solicitat chiar şi scaunul episcopal roman.

22 *Adversus haereses*, I, 11, 1.

23 Doctrina valentinianului Secundus (Irenaeus, *loc. cit*., I, 11, 2).

legată de soarta finală a diavolului este originală[24]; în orice caz, el arată că posibilitatea unei reunificări a diavolului cu Dumnezeu a constituit încă de mult un obiect de discuţie şi chiar trebuia să fie aşa, dacă filosofia creştină nu ar fi vrut să ducă în dualism. Căci nu avem voie să uităm că teoria lui *privatio boni* nu înlătură nicidecum veşnicia infernului şi a osândei. O expresie a dualismului este şi ideea omului-Dumnezeu, după cum o arată disputa monofiziţilor şi a diofiziţilor din vechea biserică. Făcând abstracţie de însemnătatea religioasă a deciziei în favoarea unei unificări totale a ambelor naturi, această dogmă are, după cum aş vrea să notez tangenţial, un aspect psihologic remarcabil: ea spune (dacă se traduce în limbaj psihologic) că Cristos, corespunzând ca om Eului, ca Dumnezu însă Sinelui, este deopotrivă Eu şi Sine, deci parte şi întreg. Empiric, conştiinţa nu poate cuprinde niciodată entitatea, este însă probabil ca în Eu entitatea să fie inconştient prezentă. Aceasta ar corespunde unei stări de *teleiōsis* (desăvârşire sau completitudine) supremă.

Am abordat ceva mai îndeaproape diferitele aspecte dualiste ale 172
cristologiei, pentru că prin simbolistica peştelui Cristos a fost recepţionat într-o lume conceptuală aparent străină Evangheliilor; o lume originar păgână, care era pătrunsă de credinţa în aştri şi astrologie într-o măsură pe care în ziua de azi ne-o mai putem cu greu imagina corect. Cristos stă la începutul eonului Peştilor. Nu este deloc exclus să fi existat creştini cultivaţi care să fi cunoscut *coniunctio magna* ♃ ☌ ♄ în ♓ a anului –7, aşa cum, după relatarea din Evanghelii, existau caldeeni care au găsit chiar şi lăcaşul unde s-a născut Cristos. Peştii însă sunt un semn dublu.

În noaptea sfântă, atunci când la miezul nopţii (conform calcu- 173
lării vechi a timpului) soarele trece în Capricorn, Fecioara stă peste orizontul răsăritean, urmată curând de Şarpele ţinut de Ophiuchus. Acest segment de coincidenţă astrologică mi se pare demn de men-

24 „[…] ita ut summus ille peccator et in Spiritum sanctum blasphemus per totum hoc praesens saeculum a peccato detineatur, et post haec in futuro ab initio ad finem sit nescio quomodo tractandus“ (*De oratione*, 27), de unde s-a născut viziunea „diabolum ipsum aliquando fore salvandum“.

ţionat, ca şi concepţia că cei doi peşti sunt mamă şi fiu. Această idee are chiar o importanţă cu totul specială în măsura în care relaţia trimite la o unitate iniţială a peştelui. A existat, în fapt, atât babilonic, cât şi indic numai *un* peşte.[25] Mai târziu acestei mame i s-a născut în mod evident un fiu, care era şi el peşte. Acestuia îi corespunde Derketo-Atargatis feniciană, care — ea însăşi cu un aspect pe jumătate de peşte — avea un fiu, numit Ichthys. Nu este imposibil ca „semnul profetului Iona" (Matei 12, 39; 16, 4 şi Luca 11, 29 şi urm.) să se bazeze pe o tradiţie mai veche a unei eroice „călătorii nocturne pe mare" şi învingere a morţii, eroul fiind înghiţit de peşte („balaurul-balenă", „chitul") şi renăscut.[26] Numele *sōtēr Joshua*[27] (Jehoshua, Jeshua, greceşte Jēsous) se află în legătură cu peştele: Joshua este fiul lui Nûn[28]. Nûn este un nume de peşte. Joshua ben Nûn din legenda Chadir are de-a face cu un peşte, destinat a fi mâncat, dar care a fost *reînviat* printr-o picătură de apă din izvorul vieţii.[29]

174 Mamele originare mitologice obişnuiesc să devină periculoase pentru fii. Jeremias menţionează o reprezentare de peşte pe o vază vechi-creştină, unde un peşte îl înghite pe celălalt.[30] La ceva asemănător ar putea trimite pesemne numele stelei principale din *Piscis austrinus* Fom-al-haut (fom al-hût), „gura peştelui", după cum peştilor le sunt destinate în general în istoria simbolurilor toate formele posibile de *concupiscentia* devoratoare, şi anume că ar fi *ambitiosi, libidinosi, voraces, avari, lascivi*, pe scurt o imagine de *vanitas mundana* şi *voluptas terrena*.[31] Însuşirile proaste le datorează mai

25 Şi anume *Piscis austrinus* contopit cu Peştii, a cărui stea principală este Fomalhaut.

26 Cf. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, şi scrierea mea *Symbole der Wandlung*.

27 „Iahve este salvare."

28 Nûn înseamnă „peşte".

29 *Coran*, Sura 18. A se vedea Jung, *Über Wiedergeburt*, precum şi Vollers, *Chidher*, p. 241.

30 Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 69. Această vază nu poate fi însă detectată nicăieri.

31 Picinellus, *Mundus symbolicus*, lib. VI, cap. 1.

cu seamă relaţiei lor cu zeiţa mamă şi a iubirii Ishtar, Astarte, Atargatis şi Afrodita. Aceasta din urmă îşi are, ca planetă Venus, *exaltatio* tocmai în zodia Peştilor. Ca în istoria simbolurilor, aşa sunt ei împovăraţi şi în tradiţia astrologică din vechime cu însuşirile menţionate[32], dar, pe de altă parte, ei reclamă şi o importanţă specială. Revendicarea lor se bazează, cel puţin în astrologie, pe faptul că cel care este născut în Peşti poate aspira să devină pescar sau marinar şi să prindă ca atare peşti sau să-şi facă marea supusă; un ecou al identităţii totemice primitive dintre vânător şi animalul vânat! Astfel, propovăduitorul de cultură Oannes este el însuşi peşte, iar Ichthys creştin este pescarul-om *par excellence*; din perspectiva istoriei simbolurilor el este chiar cârligul sau momeala de la undiţa Domnului, cu care este prins Leviathan, conceput ca moarte şi diavol.[33] În tradiţia iudaică acela este un fel de hrană euharistică, păstrată pentru evlavioşi într-o viaţă viitoare. Aceştia se înveşmântează după moarte cu o piele de peşte.[34] Cristos nu e numai pescarul, ci şi peştele, care este mâncat „euharistic". Astfel, Augustin spune în *Confesiunile* sale: „… deşi <pământul> mănâncă peştele, care a fost ridicat din adâncuri, la acea masă pe care tu ai pregătit-o în vederea credincioşilor; căci de aceea a fost scos din adâncuri, pentru a-i hrăni pe cei nevoiaşi (*aridam* scl. *terram*)." Augustin face aici aluzie la ospăţul cu peşte al apostolilor în Emaus[35] (Luca 24, 42 şi urm.). „Peştele tămăduitor" îl întâlnim deja în legenda lui Tobias:

32 Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, p. 147.

33 Cât de apropiate sunt semnificaţia pozitivă şi cea negativă o arată tocmai motivul cârligului undiţei, atribuit deja lui Cyprianus (sec. al III-lea): „Sicut hamum, esca conseptum, si piscis rapiat, non solum escam cum hamo non removet, sed et ipse de profundo […] educitur: ita ut is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Iesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum, sed ubi devoravit, haesit ipse continuo" etc. (În: Picinellus, *loc. cit.*, p. 432r.) Stephanus Cantuarensis (a cărui scriere *Lib. Alleg. in Habacuc* nu îmi este accesibilă) spune: „In hamo esca voluptatis desiderabilis ostenditur, sed unus tenax latet, qui cum esca comeditur. Sic in concupiscentia carnis ostendit diabolus escam voluptatis, sed latet aculeus peccati." (În: Picinellus, *loc. cit.*)

34 Scheftelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, p. 365.

35 Liber XIII, cap. xxi.

îngerul Rafael îl ajută pe Tobias să prindă peştele care vrea să-l înfulece şi îl învaţă cum se prepară din inima şi ficatul peştelui o vrajă de apărare contra spiritelor rele şi cum poate vindeca el orbirea tatălui său cu fierea.

175 Petrus Damianus (decedat în 1072) desemnează *călugării* drept peşti[36], evlavioşii reprezentând în general peştişorii care se zbat în plasa marelui pescar de oameni.[37] În inscripţia lui Pektorios (începutul secolului al IV-lea) credincioşii sunt numiţi „ichthyos ouraniou theion genos“ („neamul divin al peştelui ceresc“).[38]

176 Peştele lui Manu este un salvator, un *sōtēr*[39], identificat legendar cu Vishnu ca un peşte mic de aur. Acesta îl roagă pe Manu să îl ia la el, întrucât se teme să nu fie înghiţit de monştrii apelor.[40] El creşte apoi, după cum se ştie, foarte puternic şi îl salvează în cele din urmă pe Manu de marele potop.[41] În cea de-a douăsprezecea zi a primei luni a anului indian, un peşte de aur este pus într-o cupă cu apă şi se exclamă în acest timp: „Precum tu, o, Doamne, ai salvat sub înfăţişare de peşte vedele sălăşluind în tărâmul de jos, aşa salvează-mă şi pe mine, o, Keœava!“[42] De Gubernatis şi după el alţi cercetători voiau să derive peştele creştin din India.[43] O înrâurire indiană nu este imposibilă, căci existau deja legături precreştine cu India, iar în vremurile creştine timpurii

36 „Claustrum quippe Monasterii vivarium est animarum ibi quippe vivunt pisces“ (Picinellus, *loc. cit.*).

37 Un imn alexandrin din secolul al II-lea spune: „Pescare ce, cu-o viaţă dulce, peştişori ai seduce, lasă binele la mal să-i ridice, salvându-i de răutatea apelor nemernice“ (Dölger, ΙΧΘΥΣ p. 4). Tertullian (*De baptismo*, cap. I) spune: „Nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.“ Elevii lui Rabi Gamaliel cel Bătrân (începutul sec. I) erau desemnaţi drept diferite tipuri de peşti. (Ābōt de Rabi Nātān, c. 40, citat în: Scheftelowitz, *loc. cit.*, p. 5.)

38 Pohl, *Das Ichthys-Monument von Autun*, şi Dölger, *loc. cit.*, I, pp. 12 şi urm.

39 „I have saved thee“ (*Satapatha-Brâhmana*, p. 217).

40 De Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, p. 596.

41 *Satapatha-Brâhmana*, p. 216 şi urm.

42 Dölger, *loc. cit.*, p. 23. Keœava înseamnă „a avea păr mult sau fin“ — o poreclă a lui Vishnu.

43 Dölger, *loc. cit.*, pp. 21 şi urm.

s-a manifestat o oarecare influenţă spirituală de la Răsărit, după cum putem deduce din relatări ale lui Hipolit şi Epifan. Totuşi nu există un motiv serios pentru a deduce peştele din India, deoarece simbolistica occidentală a peştelui este atât de puternic dezvoltată şi în acelaşi timp atât de arhaică, încât poate fi considerată liniştit drept autohtonă.

În măsura în care peştii reprezintă mamă şi fiu, avem astfel şi 177
elementele tragediei mitice a morţii premature a fiului şi a reînvierii. Ca a douăsprezecea constelaţie ei înseamnă sfârşitul anului astrologic şi astfel un nou început, deopotrivă. Trăsătura aceasta coincide cu caracterul pronunţat definitiv al creştinismului şi cu aşteptarea sa direct apocaliptică a sfârşitului lumii şi a împărăţiei divine ce va să vină.[44] Însuşirile astrologice de peşte conţin deci părţi componente esenţiale ale mitului creştin, şi anume mai întâi crucea, în al doilea rând contrastul moral şi separarea acestuia în Cristos şi Anticrist, în al treilea rând fiul Fecioarei, în al patrulea rând tragedia clasică mamă–fiu, în al cincilea pericolele naşterii şi în al şaselea salvatorul şi mântuitorul. Nu este deci eronat dacă raportăm denumirea lui Cristos ca peşte la începutul de atunci al noului eon al peştilor. Dacă această denumire exista încă din Antichitate, atunci ea trebuie să fi fost o premisă trecută sub tăcere sau ţinută în mod intenţionat tainică, o dată ce, din câte ştiu eu, nu se găsesc în literatura veche dovezi că simbolistica creştină a peştelui ar fi fost deviată din imaginea zodiacului. Iar constatările astrologice nu sunt, până în veacul al II-lea, nicidecum astfel întocmite încât să putem, de exemplu, raporta *cauzal* contrastul Crist–Anticrist la opoziţia peştilor, căci pe-atunci aceasta încă nu era, după cum o arată materialul menţionat, accentuată în vreun fel ca fiind esenţială. În afară de aceasta, la *ichthys* este vorba mereu numai despre acel

44 Origene, *De oratione*, cap. 27: „Ut anni consummatio mensis ultimus est post quem instat initium alterius mensis; sic fortasse cum plurima saecula veluti annum saeculorum impleverint, consummatio est praesens saeculum, post quod futura quaedam instabunt saecula, quorum principium sit futurum saeculum; et in futuris illis ostendat Deus divitias gratiae suae in bonitate." [„Ca să arate, în veacurile viitoare, covârşitoarea bogăţie a harului său", se spune în Efes. 2, 7.]

un(ic) peşte, după cum subliniază corect Dölger, dar trebuie desigur evidenţiat în acest sens că în interpretarea astrologică Cristos chiar este numai acel un(ic) peşte, în timp ce lui Anticrist îi revine rolul celuilalt. În realitate, chiar nu există nici un fel de puncte de reper pentru presupunerea că zodia Peştilor ar fi putut fi prototipul lui *ichthys*.

178 În schimb, simbolistica păgână a peştelui are un rol predominant.[45] Cea mai mare pondere o are desigur materialul iudaic pe care îl prezintă Scheftelowitz. „Paharul binecuvântării" iudaic[46] era ocazional ornamentat cu imagini piscicole, căci peştii erau consideraţi hrana răposaţilor în lumea de dincolo. El le era dat morţilor ca să-l aibă cu ei în mormânt.[47] Peştii au o largă răspândire ca simbol sepulcral. Peştele creştin ne iese în întâmpinare mai cu seamă în această întrebuinţare. Evlavioşii israeliţi, care trăiesc „în apa învăţăturii", sunt comparaţi cu peştii. Această analogie era firească pe la anul 100 d.Hr.[48] Peştele are, de asemenea, semnificaţie *mesianică*. După *Apocalipsa siriană a lui Baruh*, odată cu sosirea lui Mesia se înalţă şi Leviathan din mare.[49] El este pesemne „peştele foarte mare" din inscripţia lui Aberkios şi corespunde „peştelui din izvor", care înseamnă într-o discuţie religioasă de la curtea sasanizilor (cca secolul al IV-lea) Hera babiloniană, în zona creştină însă Maria, care este apelată atât gnostic (în *Actele lui Toma*), cât şi ortodox ca izvor, *pēgē*. Astfel, într-un imn al lui Synesius (cca 350)

45 Mai cu seamă trebuie ţinut cont de cultul porumbelului şi al peştelui în regiunea învecinată siriană. Peştele a jucat acolo şi rolul unei mâncări „euharistice". (Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, pp. 138 şi 284) Principalul zeu al filistenilor se numea Dāgon, ceea ce este derivat de la *dāg* = peşte.

46 Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, *calix benedictionis*. Biblia din Zürich: I Cor. 10, 16.

47 Scheftelowitz, *loc. cit*., p. 375.

48 *Loc. cit*., p. 3.

49 O dată cu acesta se va revela şi Behemoth şi ambii „vor fi atunci hrană pentru toţi cei care au rămas" (*Syrische Baruchapokalypse* 29, 4, în Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II, p. 423). De reprezentarea lui Leviathan ridicându-se din mare este legată şi viziunea *Esra IV* 13, 25, despre bărbatul care vine din inima mării. (Wischnitzer-Bernstein, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, pp. 122 şi urm. şi 134 şi urm.)

se spune: Παγά παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, ῥιζῶν ῥίζα μονὰς εἶ μονάδων[50] (izvor al izvoarelor, al începuturilor început, a rădăcinilor rădăcină, monada monadelor eşti tu). Însă despre izvorul Herei se zice că ar conţine acel „un(ic) peşte" (*monon ichthyon*) care este prins de „undiţa divinităţii" şi „hrăneşte cu propria sa carne întreaga lume"[51]. Pe o imagine de vază beoţiană este înfăţişată „mama animalelor" cu un peşte între picioare sau în trup (?)[52], prin care probabil că peştele este caracterizat ca fiu. Deşi în discuţie mitul Mariei este transpus asupra Herei, simbolul peştelui nu corespunde totuşi celui creştin, căci după acesta *crucifixus* este cârligul undiţei sau momeala cu care Dumnezeu îl prinde pe Leviathan.[53] Acesta este din perspectivă creştină moartea sau diavolul („bătrânul şarpe") şi nicidecum Mesia. Acel *pharmakon athanasias* (leacul nemuririi) în tradiţia iudaică este carnea Leviathanului, a „peştelui mesianic", cum îl numeşte Scheftelowitz. În *Talmud Sanhedrin* (98 a) se spune că Mesia apare abia atunci „când bolnavul tânjeşte după peştele pe care nu-l poate găsi nicăieri"[54]. După cum am remarcat însă mai sus, pe lângă Leviathan[55] este, conform *Apocalipsei lui Baruh*, şi Behemoth mâncare euharistică. Asta se trece voit cu vederea. După cum am menţionat deja în alt loc[56], cele două animale primitive ale lui Iehova par să reprezinte o pereche de contrarii, unul fiind categoric un animal de uscat, celălalt însă de apă. Cel din urmă este alăturat în tradiţia iudaică în mod clar lui Mesia, după cum am văzut.

50 Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, p. 199.
51 *Loc. cit.*, pp. 161, 19 şi urm.
52 Eisler, *Orpheus — the Fisher*, pl. LXIV.
53 Cf. fig. 28 în *Psychologie und Alchemie*.
54 Scheftelowitz, *loc. cit.*, p. 9. Cf. şi Ἔσθιε πινόων din inscripţia lui Pektorios.
55 Pentru interpretarea Leviathanului este important un pasaj din Moses Maimonides, *More Nebuchim*, III, cap. XXIII. Kirchmaier îl menţionează cu cuvintele: „Eadem fabulatus R. Mos. Maiemon [...] per Leviathan complexum generalem omnium corporalium proprietatum quae dispersae sunt in quolibet animali" (*Disputationes zoologicae*, p. 73). Deşi autorul iluminist emite această idee ca „nugamentum" (farsă), mi se pare totuşi că într-o anumită privinţă indică ideea unui arhetip („complexus generalis") pentru spiritul gravităţii.
56 *Tipuri psihologice*, par. 521 şi urm.

179 Din vremuri străvechi, naşterea unui om remarcabil era identificată nu numai în iudaism, ci în general în Orientul Apropiat, cu răsăritul unei stele. Astfel prezice Bileam (IV Moise 24, 17): „Îl văd, dar încă nu acum, îl întrezăresc, dar încă nu aproape: răsare o stea din Iacob […]."

180 Mereu este legată speranţa mesianică de apariţia unei stele. După *Zohar*, peştele care l-a înghiţit pe Iona ar fi murit, ar fi înviat după trei zile şi l-ar fi scuipat apoi din nou pe Iona afară. „Prin peşte vom găsi un mijloc de tămăduire pentru întreaga lume."[57] Acest text este, ce-i drept, medieval, provine însă din sursă nesuspectă. Peştele „foarte mare[58] şi curat din izvor", care este menţionat în inscripţia lui Aberkios, nu este după concepţia lui Scheftelowitz[59] nimeni altul decât Leviathan, care nu-i numai cel mai mare peşte, ci e privit şi drept „curat", pentru care numitul autor indică sursele corespunzătoare din literatura talmudică. Din acest context face desigur parte şi „heis monos ichthys" (acel un peşte unic) menţionat mai sus al „negocierilor din Persia"[60].

57 Scheftelowitz, *loc. cit*., p. 10. Cf. şi Mat. 12, 39 şi 16, 4, unde Cristos se referă la miracolul peştelui la Iona ca semn pentru epoca mesianică şi ca prefigurare a destinului lui Cristos.

58 „Pammegethes".

59 *Loc. cit*., pp. 7 şi urm.

60 „Ta en Persidi prachthenda". Cf. Wirth, *loc. cit*. („discuţie religioaseă la curtea sasanizilor", pp. 143 şi urm.).

IX
AMBIVALENŢA SIMBOLULUI PEŞTELUI

Epoca ce precedă sosirea lui Mesia se divide, după *Apocalipsa* 181
siriană a lui Baruh, în douăsprezece părţi. În cea de-a douăsprezecea va apărea Mesia. Numărul 12 ca împărţire a timpului trimite la cele douăsprezece zodii. A douăsprezecea corespunde celei a Peştilor. Atunci se înalţă, cum am văzut deja, şi Leviathanul din mare. „Cei doi monştri marini puternici, pe care i-am creat în ziua a cincea a Creaţiei şi i-am păstrat până la timpul acela <*scil.* al sfârşitului lumii> vor fi atunci hrană pentru toţi acei care au rămas."[1] Întrucât Behemoth nu este în mod clar un animal de apă, ci, cum spune un Midraş, „paşte pe mii de munţi"[2], cei doi „monştri marini" trebuie să se refere la o dualitate a Leviathanului. Într-adevăr, conform sexului el apare ca separat, adică există unul bărbătesc şi unul femeiesc.[3] Isaia 27, 1 face, de asemenea, aluzie la o dualitate a Leviathanului: domnul îl va „pedepsi pe Leviathan, şar-

1 29, 1 şi urm., în: Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, p. 422 şi urm.

2 Midraş Tanhumā III Mos. cap. 11, 1, şi V Mos. 29, 9, citate în: Scheftelowitz, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, pp. 39 şi urm.

3 Bābā Batrā 74[b], în: Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* VIII, p. 207. Leviathanul femeiesc a fost deja ucis de Dumnezeu, pus la sare şi astfel conservat pentru sfârşitul lumii. Acelaşi lucru s-a întâmplat cu Behemoth cel femeiesc. Bărbăţeii îi castrase însă, altfel s-ar fi înmulţit şi ar fi distrus lumea.

pele cel fugar, şi pe Leviathan, şarpele cel încolăcit, şi va ucide balaurul <Vulgata: cetum>, care îşi are lăcaş în mare". Acest caracter dublu a dat mai târziu în alchimia medievală probabil ideea reprezentării a doi şerpi ce se luptă, dintre care unul este înaripat şi celălalt nu.[4] Opoziţia sugerată se găseşte în *Cartea lui Iov*, unde Leviathanul apare numai la singular, ca Behemoth care este opus acestuia. Într-un poem al lui Rabi Meir ben Iţak este evocată lupta apocaliptică dintre Leviathan şi Behemoth, în care ambii se rănesc mortal. Ei sunt apoi îmbucătăţiţi de Dumnezeu şi preparaţi pentru ospăţul evlavioşilor.[5] Această reprezentare este pesemne legată de obiceiul iudaic vechi al mesei de Pesah, care cade în luna lui Adar (a Peştilor). În ciuda categoricei dedublări a lui Leviathan din textele mai târzii, este totuşi foarte probabil ca iniţial să fi existat numai *un* Leviathan, adeverit încă de foarte timpuriu, şi anume în textele ugarite ale lui Ras Shamra (cca 2000 î.Hr.). Virolleaud dă următoarea traducere:

> *Quand tu frapperas Ltn, le serpent brh,*
> *Tu achèveras le serpent 'qltn,*
> *Le puissant aus sept têtes.*

182 El arată aici: „Il est remarquable en effet, que les deux adjectifs brh et 'qltn sont ceux-là mêmes qui qualifient, dans Isaie 27, 1, un serpent d'une espèce particulièrement dangereuse, que nous appelons Léviathan, en hébreu Liviatan."[6] Există din această epocă şi reprezentări ale unei lupte dintre Baal şi şarpele Ltn[7], ceea ce este remarcabil în măsura în care aici opoziţia este încă cea dintre Dumnezeu şi monstru, şi nu dintre doi monştri, ca mai târziu.

183 Se vede din exemplul lui Leviathan cum marele „peşte" se scindează treptat într-un contrariu, după ce mai întâi reprezentase el

4 Ei reprezintă perechea de contrarii tipică. Cf. cu aceasta lupta balaurilor din *I Ching* sub semnul Kun (hexagrama a doua) pe linia a şasea.

5 Asemănător Midraš Tanhumā, *loc. cit*.

6 *Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleïn*, p. 357.

7 Virolleaud, *La Légende de Baal, dieu des Phéniciens*, p. IX.

însuși opoziția față de Dumnezeul suprem și deci întru câtva umbra sa, ceea ce înseamnă desigur latura sa nefastă.[8]

184 Odată cu scindarea monstrului într-un nou contrariu apare în fundal opoziția față de Dumnezeu, iar monstrul se află acum, ca să zicem așa, într-un conflict cu sine însuși sau cu o dihanie corespunzătoare (ca, de exemplu, Leviathan și Behemoth). Prin această dezvoltare divinitatea este despovărată de conflictul ei interior, iar conflictualul apare acum ca o pereche ostilă de monștri frați. În dezvoltarea iudaică ulterioară Leviathan, care în Isaia 27 încă este combătut de Iehova, are tendința, după mărturia indicată de Scheftelowitz, de a deveni „curat" și hrană „euharistică" și, dacă am vrea să derivăm de aici simbolul lui *ichthys*, atunci ar rezulta că Cristos ar fi apărut de fapt ca pește în locul lui Leviathan, în timp ce animalele monstruoase ale tradiției ar decădea la simple atribute ale diavolului și morții.

185 Această scindare corespunde dedublării nu rar ivite în vise a umbrei, jumătățile fiind caracterizate ca diferite, respectiv ca opuse. Acesta este cazul când personalitatea (Eului) conștientă nu cuprinde toate conținuturile, respectiv componentele, pe care le-ar putea include. Atunci, o parte a personalității rămâne scindată, se amestecă cu umbra în mod normal inconștientă și formează împreună cu aceasta o personalitate dublă (adesea antagonistă). Dacă aplicăm această experiență a psihologiei practice asupra cazului mitologic prezent, atunci rezultă că antagonistul monstruos al lui Dumnezeu se dedublează, întrucât imaginea lui Dumnezeu se dovedește a fi incompletă în măsura în care nu conține tot ceea ce în mod logic ar trebui să conțină. În timp ce Leviathan reprezintă o ființă asemănătoare unui pește, deci primitivă și cu sânge rece, care sălășluiește în adâncurile oceanului, Behemoth este un patruped

8 Poate se găsește un ecou al acestei dezvoltări psihologice în viziunea lui Moses Maimonides, care scrie: „Lucrul despre care Dumnezeu se exprimă cel mai în detaliu este evocarea lui Leviathan, căci acesta unește în sine forțele trupești (resp. aptitudinile), care altminteri apar la animale doar izolat, pe când acesta merge, înoată și zboară în același timp" (*More Nebuchim*, p. III, c. 23). După el, Leviathan este un fel de supraanimal, așa cum Iehova este un fel de supraom.

cu sânge cald (asemănător unui taur?), care locuieşte în munţi (aşa apare cel puţin în interpretarea mai târzie). De aceea el se comportă faţă de Leviathan ca o fiinţă superioară, mai înaltă, faţă de una inferioară, mai joasă, precum, ca să zicem aşa, în alchimie balaurul înaripat faţă de cel neînaripat. Toate *volucres* (păsări) sunt *volatilia*, adică aburi şi gaze, adică *pneuma*. Aşa cum la Augustin Cristos este peştele „levatus de profundo"[9], aşa vine în *Esra IV* 13, 12 şi urm. „omul" ca un vânt din mare.[10] El este precedat de vultur şi leu, deci de simboluri teriomorfe, caracterizate ca negative, aşa cum şi Behemoth produce în Iov mai cu seamă spaimă. Peştele, „ridicat din adâncuri", se află într-o relaţie tainică cu Leviathan: el este momeala cu care e ademenit şi prins Leviathan. Probabil că acest peşte provine dintr-o dedublare a marelui peşte şi constituie aspectul său pneumatic. Că Leviathan posedă un astfel de aspect reiese din faptul că el este, ca şi *ichthys*, hrană euharistică. Din Iov 26, 12 reiese că la această dedublare este vorba despre un act de conştientizare. Acolo se spune că Iehova o zdrobeşte pe Rahab cu „înţelepciunea" (*tēbūnā*) lui. Rahab, monstrul marin, este corespondentul lui Tiamat, umplută de Marduk cu *imhullu*, vântul de nord, şi despicată de el.[11] *Tēbûnā* vine de la *bîn* = a separa, a scinda, a despica, a despărţi, adică discriminare, care reprezintă caracteristica conştientizării *par excellence*.[12] În acest sens, Leviathan şi mai ales Behemoth sunt treptele unei dezvoltări spre conştiinţă, deci spre o asimilare cu omul. Peştele se transformă pe calea patrupedelor cu sânge cald în omul propriu-zis, şi în măsura în care făptura Mesiei devine, în versiunea creştină, persoana a doua a divinităţii, este sugerată prin cea de-a doua figură despicată din peşte *incarnatio Dei*.[13] A-fi-om era deci acel element care lipsea mai înainte în imaginea lui Dumnezeu.

9 *Confessionum* liber XIII, cap. XXL.

10 Kautzsch, *loc. cit.*, p. 395.

11 Înrudite cu motivul despicării sunt penetrarea şi perforarea din alchimie. Cf. şi Iov 26, 13: „mâna sa a străpuns balaurul fugar".

12 Pentru această informaţie îi sunt dator drei dr. R. Schärf.

13 *Esra IV* este o scriere iudaică, redactată la sfârşitul secolului I d.Hr.

Rolul pe care îl joacă peștele în tradiția iudaică se află pesemne 186
într-o oarecare legătură cu cultul peștelui siro-fenician al lui Atargatis. Lângă templele ei se găseau iazuri cu pești sacri, pe care nimeni nu avea voie să-i atingă.[14] În temple aveau, de asemenea, loc ospețe cultice. „Acest cult și aceste obiceiuri, aflate în Siria la ele acasă, au produs probabil în epoca creștină simbolistica peștelui", spune Cumont.[15] În Lykia era venerat peștele divin Orphos sau Di-orphos, fiul lui Mithras și „piatra sacră" care înseamnă Kybele.[16] El reprezintă un caz special al acelor divinități semitice ale peștelui amintite deja, precum Oannes, Nûn babilonic, Dagon sau Adonis, pe care grecii îl numeau Ichthys. Jertfe de pește erau aduse în Cartagina pentru Tanit și în Babilon pentru Ea și Nina. Și în Egipt întâlnim urmele unui cult al peștelui. Astfel, preoților egipteni le era interzis să mănânce pești, căci aceștia erau considerați necurați ca Marea typhonică. „Toți se abțin de la peștii de mare", spune Plutarh.[17] După mărturia lui Clemens din Alexandria, locuitorii din Syene, Elephantine și Oxyrhynchos venerau un pește. După Plutarh era tradiție ca în a noua zi a primei luni să se mănânce în fața ușii casei un pește fript. Dölger este înclinat să presupună că acest obicei a pregătit eventual calea peștelui euharistic creștin.[18]

Comportamentul ambivalent față de pește oglindește natura sa 187
dublă. Pe de o parte este necurat și un semn al urii, pe de alta este un obiect al cultului religios. El pare să fi fost considerat chiar și un simbol sufletesc, așa cum ar putea să reiasă dintr-o reprezentare pe un sarcofag din epoca elenistică târzie: mumia zace pe o roabă cu aspect de leu. Sub roabă se găsesc cele patru canope, ale căror capace corespund celor trei capete teriomorfe și unuia omenesc ale celor patru fii ai lui Horus. Deasupra mumiei plutește în locul păsării sufletești obișnuite un pește.[19] După cum reiese

14 Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, p. 283.
15 *Loc. cit.*, pp. 138 și 284.
16 Eisler, *Orpheus — the Fisher*, p. 20.
17 *De Iside et Osiride*, cap. VII.
18 ΙΧΘΥΣ I, p, 126. Cel înviat mănâncă dintr-un „pește fript" (Luca 24, 42).
19 Spiegelberg, *Der Fisch als Symbol der Seele*, p. 574.

din desen, este vorba despre Oxyrhynchos[20], unul dintre cei trei peşti cei mai detestaţi, despre care se spunea că ar fi mâncat falusul lui Osiris, sfâşiat de către Typhon.[21] Ei îi aparţin lui Typhon, care este „împătimirea sufletului, titanicul, iraţionalul şi nechibzuitul"[22]. Peştii înseamnă încă pentru Evul Mediu târziu, din cauza voracităţii lor, o alegorie a damnaţilor.[23] Cu atât mai ciudat apare peştele ca simbol sufletesc egiptean. Aceeaşi ambivalenţă o dovedeşte însă şi făptura lui Typhon-Seth. În vremurile mai târzii el este un zeu al morţii, al distrugerii şi al pustiului, adversarul perfid al fratelui său Osiris. În vremurile mai de demult el apare în schimb strâns legat de Horus, un prieten şi ajutor al morţilor. Într-un text de piramidă el îl ajută împreună cu Heru-ur („Horus mai bătrân") pe Osiris să se înalţe la cer. Bolta cerească este alcătuită dintr-o placă de fier, care este pe alocuri atât de aproape de vârfurile munţilor, încât de acolo se poate ajunge sus cu ajutorul unei scări. Placa şade cu cele patru colţuri ale ei pe patru coloane, care corespund punctelor cardinale. În textele de pe piramidă este omagiată scara zeilor gemeni (textul *Pepi I*) şi în textul *Unas* se spune: „Unas cometh forth upon the Ladder which his father Ra hath made for him, and Horus and Set take the hand of Unas, and they lead him into the Tuat."[24] Alte texte arată că între Heru-ur şi Seth există rivalitate, căci primul este un zeu al zilei, celălalt însă un zeu al nopţii. Forma hieroglifică a numelui lui Seth are ca determinativ semnul pentru piatră sau animalul Seth (neidentificat) cu urechile lungi. Există reprezentări în care capetele lui Heru-ur şi Seth apar concomitent pe acelaşi corp, de unde se poate recunoaşte identitatea contrariilor pe care le reprezintă cei doi. Despre

20 Acest peşte era considerat în tot Egiptul drept sacru. Budge, *The Gods of the Egyptians* II, p. 382.

21 Plutarh, *loc. cit.*, cap. XVIII.

22 τνφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶἄλογον καὶ ἔμπληκτον (Plutarh, *loc. cit.*, cap. XLIX).

23 Picinellus, *Mundus symbolicus*, lib. VI, cap. I.

24 Budge, *loc. cit.*, c. II, p. 242. Cf. transfigurarea lui Cristos în prezenţa lui Moise şi a lui Ilie (Mat. 17, 3) şi „mântuitorii gemeni" din *Pistis Sophia*, a se vedea mai sus.

aceștia spune Sir Wallis Budge: „The attributes of Heru-ur changed somewhat in early dynastic times, but they were always the opposite of those of Set, whether we regard the two gods as personifications of two powers, i. e., Light and Darkness, Day and Night, or as Kosmos and Chaos, or as Life and Death, or as Good and Evil."[25]

Perechea de zei reprezintă contrastul (latent) conținut în Osi- 188
ris, zeul superior, așa cum Behemoth și Leviathan fac același lucru referitor la Iehova etc. Important este că contrastele trebuie să se regăsească în acțiunea comună, când este vorba de a ajuta *unul* să atingă cuaternitatea. Aceasta este reprezentată și personificată prin cei patru fii ai lui Horus: Mestha, Hapi, Tuamutef și Qebhsennuf, despre care se zice că se află „în spatele laturii cerului de nord", adică al lui Seth, al cărui lăcaș se găsește în constelația Ursei Mari. Cei patru fii ai lui Horus sunt pe de o parte dușmanii lui Seth, pe de alta sunt strâns legați de el. Ei formează o analogie cu cei patru pilaștri care susțin bolta cerească, placa tetragonală din fier. Întrucât nu rareori trei dintre fiii lui Horus au capete de animal, în timp ce unul este caracterizat printr-un cap de om, putem să indicăm o stare de lucruri asemănătoare în viziunile lui Iezechil, de la ale cărui figuri de heruvim provin după cum se știe simbolurile evangheliștilor (trei animale, un înger). În Iez. 1, 22 se spune: „Iar deasupra capetelor fiarelor era ceva tare ca bolta cerului, care semăna cu cleștarul care-ți lua ochii — întins deasupra peste capetele lor", și în 1, 26: „Iar pe bolta cerului, care era deasupra capetelor lor, era ceva care semăna cu safirul, era ceva ca un tron de împărat, iar pe el ședea, deasupra, ca un chip de om."

Având în vedere relația apropiată dintre Israel și Egipt, core- 189
lația dintre simboluri nu este improbabilă.[26] Straniu este că tradiția arabă vede regiunea din jurul Polului Nord ca un *contur de pește*. Kazwini zice astfel: „Polul Nord este vizibil. În jurul lui

25 Budge, *loc. cit.*, p. 243.

26 În acest context se înscrie probabil și Dan. 3: cei trei bărbați în cuptor, cărora li se asociază un al patrulea, cu „chipul unui dumnezeu" (3, 25).

stau Benâtna'ş[27] mai mici şi stele întunecate, care constituie, luate împreună, imaginea unui peşte, în al cărui centru se află Polul Nord.[28] Asta înseamnă deci că Polul Nord, care semnifică în vechiul Egipt regiunea lui Typhon şi locul de reşedinţă al celor patru fii ai lui Horus deopotrivă, se află, ca să zicem aşa, în trupul unui peşte. Conform tradiţiei babiloniene, Anu îşi are lăcaşul în cerul de nord; de asemenea, Marduk, ca zeu suprem, este creatorul lumii şi stăpânul circuitului universal, deci Polul Nord, aşa cum se spune în *Enuma eliş* despre el: „Cel care determină căile stelelor cerului să conducă toţi zeii la păscut precum pe oi."[29]

190 În punctul nordic al eclipticei se află imperiul de foc (purgatoriul şi trecerea spre cerul lui Anu). De aceea colţul nordic al templului formează la turnul din Nippur aşa-zisa kibla (adică orientare). De asemenea, sabeii şi mandeii se întorc la rugăciune către nord.[30] În acest context merită să fie menţionat şi Mithras din *Liturgia lui Mithras*. În viziunea finală apare zeul, ţinând „umărul de aur al unei vite", „cel de aici este constelaţia Ursei, care mişcă şi răsuceşte cerul". Asupra acestui zeu, care vine în mod evident din nord, textul îngrămădeşte din abundenţă atribute de foc.[31]

191 Reprezentările babiloniene ale semnificaţiei punctului nordic fac să apară cât se poate de limpede de ce viziunea divină a lui Iezechil vine tocmai din nord, cu toate că această regiune înseamnă şi originea oricărui rău. *Coincidentia oppositorum* constituie într-o concepere primitivă a divinităţii norma, căci aceasta este pur şi simplu acceptată ca atare, fără reflectare. Pe treapta unei conştiinţe care reflectează, coincidenţa contrariilor devine însă o problemă de prim rang, care, dacă e cumva posibil, este

27 Literal „fiicele roabei", adică probabil bocitoarele care o iau înaintea roabei. (Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, p. 11)

28 Ideler, *loc. cit.*, p. 15.

29 Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 21.

30 *Loc. cit.*, p. 29 şi urm.

31 Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 15.

ocolită. De aceea, poziţia diavolului în dogmatica creştină este o problemă foarte nesatisfăcătoare. Dacă în reprezentările superioare colective, dominantele orientării noastre conştiente, se găsesc asemenea goluri, atunci putem conta cu toată certitudinea pe existenţa unor dezvoltări complementare sau — mai bine — compensatorii în inconştient. În speculaţiile alchimice întâlnim astfel de viziuni compensatorii. Despre acestea nu prea putem presupune că le-au fost complet inconştiente adepţilor. Pare a fi vorba mai degrabă despre o reconstituire mai mult sau mai puţin conştientă a imaginii primitive a lui Dumnezeu. De aceea se ajunge la paradoxuri atât de şocante precum ideea zeului iubirii care arde în focul infernului[32] şi care nu pretinde a fi altceva decât conceptul de divinitate într-o legătură nouă dar necesară cu tot ceea ce înseamnă infernul. Mai cu seamă Jacob Böhme este însă cel care, influenţat în egală măsură de alchimie şi de Cabala, proiectează o imagine paradoxală a divinităţii, în care aspectul bun şi cel rău îi aparţin aceleiaşi fiinţe divine într-un mod care ar putea fi comparat cu concepţia lui Clemens Romanus.

Istoria veche ne înfăţişează o imagine contradictorie a regiu- 192
nii de nord: pe de o parte sălaş al zeilor supremi, pe de alta al diavolului; pe de o parte rugăciunile se îndreaptă spre nord, pe de alta de acolo suflă o *pneuma* rea, *aquilo*, „cuius nomine malignus spiritus intelligitur“[33] şi, în sfârşit, pe de o parte centrul lumii, pe de alta însă infernul. Bernhard de Clairvaux îi strigă lui Lucifer: „Et du praepostero ordine tendis ad aquilonem? Quanto magis ad alta festinas tanto celerius ad occasum declinas.“[34] (Şi tu tinzi în ordine inversată către nord? Cu cât te grăbeşti mai mult spre înălţime, cu atât mai repede te îndrepţi spre declin.) Acest pasaj este *sous-entendu*-ul către „roy Aquilonaire“ la Nostradamus.[35] În acelaşi timp vedem în cuvintele lui

32 *Psychologie und Alchemie*, par. 646.
33 Garnerius, *Gregorianum*, col. 49.
34 *Tractatus de gradibus superbiae*, col. 961.
35 A se vedea capitolul VII din acest volum.

Bernhard şi ideea înălţimii puterii, către care tinde vanitatea lui Lucifer, legată de nord.[36]

36 O însuşire negativă a vântului de nord — „ventus aquilo constringet in frigore“ = „torpor maligni spiritus“: el înăspreşte inimile răilor — ajută alchimia să ajungă la o ipoteză despre apariţia coralilor: „Corallus est quoddam vegetabile, nascens in mari, radices et ramos habens, et generatur humidus. Vento autem Septentrionali flante, indurescit, et fit corpus rubeum, quod cum videt, qui per mare navigat, secat ipsum sub aquis: cum vero exit, vertitur in lapidem, cuius color est rubeus“ („Allegoriae super librum Turbae“, în: *Art. aurif.* I, p. 143).

X
PEŞTELE ÎN ALCHIMIE

1. MEDUZA

Medicul şi astrologul Michel Nostradamus a cunoscut de- 193
sigur şi alchimia, întrucât arta aceasta era exercitată cu precădere de medici. Este însă problematic dacă a ştiut că ea posedă simbolul peştelui pentru substanţa *arcana* şi pentru *lapis*. Este însă şi posibil să fi fost familiarizat cu lucrările clasice ale alchimiei. Printre ele, una dintre cele mai mari autorităţi este *Turba Philosophorum*, care fusese tradusă deja foarte timpuriu (secolele XI–XII) din arabă în latină. Odată cu ea sau puţin mai târziu au fost traduse probabil şi apendicele ei, şi anume *Allegoriae super librum Turbae*, *Allegoriae Sapientum et Distinctiones XXIX supra librum Turbae*[1], apoi *Aenigmata Philosophorum* şi *In Turbam Philosophorum exercitationes*. *Turba* ţine de sfera ideatică a *Tabulei Smaragdina* şi deci de acele produse elenistice târzii ale spiritului, care ne-au fost transmise pe cale arabă poate în principal prin şcoala neoplatoniciană din Harran (Tabit ibn Qurra şi alţii), care a înflorit până la începutul veacului al XI-lea.[2] Bagajul de idei conţinut în ele este „alexandrin“ şi reţetele, menţionate mai cu seamă

1 Acest tratat nu a fost tipărit odată cu *Turba* aşa ca celelalte. El pare să aparţină însă aceleiaşi specii. Distinctio a 28-a conţine, printre altele, *Dicta Belini* (Belinus = Apollonius din Tyana).

2 Cf. în acest sens mai cu seamă Ruska, *Turba philosophorum*.

în *Allegoriae super librum Turbae*, se apropie strâns, ca spirit şi literă, de *Papyri Graecae magicae*.[3]

194 Tocmai aceste *Allegoriae*[4] sunt acum izvorul cel mai timpuriu al simbolisticii alchimice a peştelui. Din acest motiv am putea fixa peştele alchimic destul de devreme în timp, şi anume înainte de secolul al XI-lea.[5] Nu prea avem de ce să presupunem că ar proveni din cel creştin. Ceea ce nu împiedică însă ca, după ce reprezintă mai întâi substanţa arcană, să devină prin prefacerea acesteia simbolul *lapis*-ului, termen care, după cum se ştie, desemnează atât materia primă, cât şi produsul final al procesului (*lapis philosophorum, elixir vitae, aurum nostrum, infans, puer, filius philosophorum, hermaphroditus* etc.). Acest *filius* a fost, după cum am arătat în altă parte, comparat cu Cristos. Astfel ajunge şi peştele alchimic, cel puţin indirect, la demnitatea unei simbol pentru *salvator mundi*. Şi tatăl său este Dumnezeu, mama sa însă *sapientia Dei*, respectiv Mercurius ca *virgo*. *Filius philosophorum*, respectiv *macrocosmi*, şi anume *lapis*, nu înseamnă, conform tuturor atributelor şi particularităţilor lui, nimic altceva decât *Sinele*, aşa cum am arătat altundeva în detaliu.

195 Textul în care se găseşte cea mai veche menţionare a peştelui sună astfel: „Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem, mirificam virtutem, quae si lento igne coquatur, donec eius pinguedo et humor prorsus recedit […] et quousque lucescat, aqua maris imbuatur."[6] Acest pasaj se repetă într-un alt tratat (ulterior?) de aceeaşi specie, *Aenigmata*

3 Ed. de Preisendanz.

4 Ele sunt tipărite în afară de în *Artis auriferae* I, p. 139 şi urm. şi în: Manget, *Bibliotheca chemica curiosa* I, pp. 467 şi urm. şi 494 şi urm.

5 Fac aici abstracţie de peşte ca material tehnic. El era bineînţeles cunoscut ca atare încă de alchimia greacă. Menţionez, de exemplu, „metoda lui Salmanas" (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes*, V, viii, 5, p. 349 şi urm.) pentru producerea „perlei rotunzi". Cleiul din peşte era multiplu folosit ca liant.

6 *Art. aurif.* I, p. 141: „În mare există un peşte rotund, care nu are os şi cochilie, şi el are în sine grăsime, o virtute miraculoasă care, dacă se fierbe la foc domol, până ce grăsimea şi umeziciunea sa dispar complet, este îmbibată cu apă de mare, până ce luceşte."

philosophorum[7]. Aici „piscis" a devenit un „pisculus", iar „lucescat" un „candescat". Comun celor două texte este finalul (ironic) al reţetei: Dacă apare *citrinitas* (*xanthosis*) „ia naştere apa pentru ochi (*collyrium*) a filosofilor". Dacă îşi spală ochii cu ea, pot înţelege cu uşurinţă tainele filosofiei.

Acest „peşte rotund" nu este, ce-i drept, un peşte în sens mo- 196
dern, ci o moluscă. Ne indică aceasta absenţa oaselor şi a „cortex"-ului, care în latina târzie înseamnă pur şi simplu cochilie, respectiv scoică.[8] Este vorba în orice caz despre o vieţuitoare rotundă, care trăieşte în apă, probabil o aşa-zisă scifomeduză, aşa cum se găsesc adesea în mările lumii antice. Forma ei care înoată liber, meduza acrospedă, are un corp rotund, în formă de clopot ori de disc, alcătuit radial şi de regulă împărţit în opt lobi prin patru aşa-numite perraze şi patru interraze (ale căror unghiuri sunt eventual înjumătăţite prin adraze). Ca toate „knidariile"[9] sau „nematoforele"[10] (din care fac parte şi scifomeduzele) poartă tentacule, care conţin *cnidae*, deci capsule urzicătoare, cu al căror venin omoară prada.

Textul nostru arată că „peştele rotund", dacă este încălzit, res- 197
pectiv fiert la foc domol, „luceşte", adică o căldură deja existentă în el devine vizibilă ca lumină. Acest lucru ne duce la supoziţia că autorul reţetei noastre a fost influenţat fie chiar de Pliniu, fie cel puţin de aceeaşi sursă documentară ca şi el. Căci acesta din urmă descrie un „peşte", de care s-ar fi minunat mai mulţi mari filosofi[11], şi anume *stella marina*. S-ar spune despre acest peşte că e fierbinte şi arzător şi că arde cu focul tot ceea ce întâlneşte în mare.[12] Din faptul că Pliniu numeşte *stella marina*[13]

7 *Art. aurif.* I, pp. 146 şi urm.

8 A se vedea du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, s. v. *cortex*.

9 De la *knide*, *urtica* = urzică. Astfel numeşte Pliniu (*Hist. nat.* XXXII, xi, 53) aşa-zisele „urzici-de-mare".

10 De la *nema* = fir = tentacul.

11 Caussinus (*Polyhistor symbolicus*, s. v. *stella*) îl indică pe Aristotel ca sursă.

12 *Loc. cit.*, IX, 60.

13 Ne putem imagina prin aceasta şi o stea de mare, căci ea, după cum spune autorul, are un exterior tare.

împreună cu[14] *pulmo marinus*, care înoată liber pe mare[15] şi îi acordă acestuia o natură atât de fierbinte, încât, dacă am freca un băţ cu el, l-am putea folosi de-a dreptul ca făclie[16], rezultă posibilitatea ca autorul nostru să nu fi procedat foarte exact cu diferenţierile zoologice şi să o fi confundat eventual cu *pulmones*. Oricum ar sta lucrurile, Evul Mediu pus pe simboluri a preluat în orice caz avid legenda despre *stella marina*. Nicolaus Caussinus a conceput şi descris „peştele" corect ca stea de mare. Acest animal, spune el, are o astfel de căldură în el, încât nu numai că arde tot ce atinge, dar îşi şi pregăteşte imediat hrana. El semnifică de aceea „veri amoris vis inextinguibilis" (puterea de nestins a adevăratei iubiri).[17]

198 O asemenea interpretare sună mai curând straniu pentru o ureche modernă. Pentru Evul Mediu însă, „tot ce este trecător" era considerat „doar o metaforă" a dramei divine, prin care omul din ziua de azi de abia dacă îşi mai poate imagina ceva. În acelaşi mod interpretează şi Picinellus, cu singura diferenţă că amplificarea sa este mult mai cuprinzătoare. El spune: „Acest peşte dogoreşte întotdeauna în mijlocul apelor, şi orice atinge el face să se înfierbânte şi să fie cuprins de flăcări."[18] Această dogoare este un foc care trimite la Sfântul Duh. Pentru asta el se referă la Eclesiastul (48, 1)[19] şi la limbile de foc ale miracolului Rusaliilor. Miracolul că focul *stellei marina* nu se stinge în apă aminteşte de „divinae gratiae efficacitas" care aprinde din nou inimile înecate în „marea păcatelor" („in peccatorum pelago"). Din acelaşi motiv peştele înseamnă şi *caritas* şi *amor divinus*, aşa cum arată Canticus 8, 7: „Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam."[20]

14 *Loc. cit.*, IX, 47.
15 *Loc. cit.*, XVIII, 35.
16 *Loc. cit.*, XXXII, 10.
17 *Polyhistor symbolicus*, p. 414.
18 *Mundus symbolicus*, s. v. *stella*.
19 *Loc. cit.*, p. 468: „Surrexit Elias propheta quasi ignis et verbum ipsius quasi facula ardebat."
20 „Ape mari nu au putere ca să stingă dragostea şi fluvii revărsate nu pot s-o înece."

Peştele răspândeşte, presupune autorul, o strălucire în jurul său de la începutul vieţii sale şi indică astfel spre religia din a cărei lumină trăiesc credincioşii.

Aşa cum arată citatul din Cântarea Cântărilor, în interpretarea 199
stelei fierbinţi de mare este evident raportul cu *amor profanus*. Picinellus chiar spune că ea este de fapt hieroglifa inimii unui iubit, a cărui văpaie nu o stinge nici marea, fie că iubirea sa este un *amor divinus* sau *profanus*. Acest peşte, este de părere autorul nostru într-un mod lipsit de consecvenţă, dogoreşte, ce-i drept, însă nu luceşte. El citează din Basilius[21]: „Adhaec cogites profundum barathrum, inextricabiles tenebras, ignem carentem splendore, urendi quidem vim habentem, sed privatum lumine." (Gândeşte-te la marea cea adâncă, la tenebrele inextricabile, la focul fără splendoare, care are, ce-i drept, puterea de a arde, dar este lipsit de lumină.) „Ignem infernalem haec idea describit" (Această idee descrie focul infernului), exclamă el. Este *concupiscentia*, „scintilla vuluptatis" (scânteia voluptăţii).

Este ciudat de câte ori simboliştii medievali dau interpretări dia- 200
metral opuse ale unuia şi aceluiaşi simbol, aparent fără a realiza posibilitatea vastă şi periculoasă ca unitatea sa să garanteze într-un anumit fel unitatea contrariilor. Aşa se face că în alchimie apar opinii conform cărora însuşi Dumnezeu „dogoreşte" în acest foc subpământean şi submarin.[22] Astfel spune *Gloria mundi*: „Recipito ignem, vel calcem vivam, qua de Philosophi loquuntur, quod in arboribus crescat, in quo <igne> Deus ipse ardet amore divino. […] Item, Naturalis Magister ait ad artem hanc de igne, Mercurium putrefaciendum […] et fixandum in igne indelebili, vel vivo, quo in Deus ipse ardeat, sed cum sole in amore divino, ad solatium omnium hominum: et absque isto igne ars numquam perfici poterit. Item, ignis Philosophorum quem occultatum occlusumque illi

21 *Homilia in Ps. XXXIII*, col. 371.

22 De asta aminteşte viziunea lui Arisleus în care filosofii suferă de mare chin în casa de sticlă de pe fundul mării din pricina căldurii extraordinare care domneşte acolo. (*Aenigma ex visione Arislei philosophi*, în: *Art. aurif.* I, pp. 146 şi urm., şi Ruska, *Die Vision des Arisleus*, pp. 22 şi urm.)

habent. […] Item, ignis nobilissimus ignis est, quem Deus in terra creavit, millenas enim virtutes habet: Ad haec respondet didascalus quod Deus tantam virtutem efficaciamque tribuerit, […] ut divinitas ipsa cum hoc igne commixta siet: Et iste ignis purificat, tamquam purgatorium in inferno […]."[23] Focul este „inextinguibilis". „Philosophi hunc ignem Spiritus Sancti ignem apellant."[24] El îl uneşte pe Mercurius cu soarele „adeo ut omneis tres, una res fiant, quas nemo separaturus siet"[25]. „Pari modo", continuă tratatul, „quo in hisce tribus sese uniunt, Deus pater, Deus filius et Deus spiritus sanctus, S.S. Trinitas in tres personas, et tamen unicus verus Deus remanet"[26]: ita quoque ignis unit hasce tres res: utpote corpus, spiritum, et animam, hoc est, Solem, Mercurium, et Ani-

23 „Ia foc sau var nestins, despre care filosofii spun că creşte pe copaci <corali!>, în acest foc arde însuşi Dumnezeu în iubire divină. […] Tot aşa spune Maestrul Natural despre arta focului că Mercurius este în putrefacţie […] şi de fixat în foc nestins, şi anume în cel viu, în care arde însuşi Dumnezeu, dar cu soarele în iubire divină spre mângâierea tuturor oamenilor; iar fără acest foc opera nu poate fi perfectată niciodată. Tot aşa <este> focul filosofilor, pe care aceştia îl ţin ascuns şi sub încuietoare. […] Tot aşa este focul cel mai nobil pe care Dumnezeu l-a creat pe pământ; el are mii de virtuţi. Aici răspunde dascălul că Dumnezeu a adus tribut atâta forţă şi eficacitate, încât însăşi divinitatea a fost amestecată cu acest foc. Iar acest foc purifică precum purgatoriul în infern" (*Mus. herm.*, pp. 246 şi urm.). *Gloria mundi* este un tratat anonim, despre care nu este sigur că a fost scris iniţial în latină. Din câte se ştie, a apărut pentru prima dată în 1620, şi anume în germană. El este, din câte ştiu, menţionat abia în tratatele secolului al XVII-lea. Era foarte apreciat şi considerat deosebit de periculos. În *Theatrum chemicum* VI, 1661, se găseşte la pp. 513 şi urm. un extras mai lung din el, care îl conjura în chip neobişnuit pe cititor să fie discret: „Omnes huius libri possessores per amorem Iesu Christi admonitos et rogatos volo, ut hanc artem coram omnibus temerariis, gloriosis, iniustis pauperum oppressoribus, superbis, mundanis, irrisoribus, contemptoribus, criminatoribus et similibus indignis hominibus abscondant, nec hanc scripturam in illorum manus pervenire sinant, si iram Dei et poenas, quas profanatoribus temerariis irrogare solet, effugere volunt."

24 „Filosofii numesc acest foc focul Sfântului Spirit" (*loc. cit.*, p. 247).

25 „Aşa încât toţi trei să devină un lucru, pe care nimeni nu-l va separa" (*loc. cit.*).

26 „În acelaşi mod cum se unesc în aceştia trei Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Spiritul Sfânt, <adică> preasfânta Trinitate în trei persoane, şi totuşi singurul Dumnezeu adevărat rămâne" (*loc. cit.*, p. 247).

mam." „In igni hoc invisibili artis mysterium inclusum est, quemadmodum tribus in personis Deus Pater, Filius et Spiritus S. in una essentia vere conclusus est."[27] Acest foc este „foc şi apă simultan" („ignis et simul aqua"). Filosofii l-ar fi numit „focul cel viu" în cinstea lui Dumnezeu, care se amestecă el însuşi în „apa cea vie" („qui seipsum sese in vivam aquam miscet").[28]

Despre apă spune un alt tratat că este „occultatio et domicilium 201
omnis thesauri"[29]. Căci în centrul său este „Ignis Gehennalis"[30] care conţine „această maşină a lumii în fiinţa sa"[31]. Focul este provocat şi aprins de „primum mobile" şi de influenţele aştrilor. El nu încetează niciodată în mişcarea sa universală („motu universali") şi este mereu aprins de forţe cereşti („influentia coelesium virtutum accendi")[32].

Este un foc contra naturii („innaturalis", „contra naturam"). El 202
supune corpurile chinului, ba este chiar balaurul care „arde furios ca focul iadului"[33]. Spiritul vieţii, Phyton, care domneşte în natură, are un aspect dublu: există şi o formă infernală a sa, şi anume focul iadului, din care se pregăteşte o baie infernală. Tratatul lui Abraham Eleazar îl numeşte pe Phyton „zeu".[34]

După Blasius Vigenerus focul nu are două, ci patru aspecte, 203
şi anume cel inteligibil, care este lumină pură, cel ceresc, care este căldură şi lumină, cel elementar, care, ţinând de lumea de jos, este caracterizat prin lumină, căldură şi ardoare, şi în sfârşit cel in-

27 „În acest foc invizibil este inclus misterul artei, aşa cum în cele trei persoane sunt conţinuţi cu adevărat Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit într-o esenţă" (*loc. cit.*, p. 248).

28 *Loc. cit.*, p. 247. Luat probabil de la apa mişcătoare de la scăldătoarea Betesda (Ioan, 5, 2).

29 „Ascundere şi locuinţă a întregului tezaur" (*Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure*, în: *Mus. herm.*, p. 606).

30 Gehenna = infern (gheenă).

31 „Continens hanc machinam Mundi in suo esse" (*loc. cit.*).

32 *Loc. cit.*, p. 609.

33 *Georgii Riplei Duodecim portarum axiomata philosophica*, în *Theatr. chem.* (1602) II, p. 128.

34 *Uraltes Chymisches Werk*, pp. 80 şi urm.

fernal, care se opune aspectului inteligibil, duce lipsă de lumină şi doar arde şi dogoreşte.[35] La acest autor se iveşte iarăşi la lumina zilei cuaternitatea din vremuri străvechi legată de foc, aşa cum arată reprezentarea egipteană a lui Typhon şi a celor patru fii ai lui Horus[36] şi viziunea lui Iezechil în regiunea de nord, respectiv de foc. Nu este însă probabil ca VIGENERUS să se fi gândit în acest context la Iezechil.[37]

204 În tratatul *Introitus apertus* al lui PHILALETHA, substanţa arcană este numită „chalybs" (oţel). El este, spune autorul, „auri minera" (materia primă a aurului), „Operis nostri vera Clavis, sine quo ignis lampadis nulla arte potest accendi". „Chalybs" este „un spirit mai cu seamă foarte pur", el este „ignis infernalis[38], secretus […] mundi miraculum, virtutum superiorum in inferioribus systema, quare signo illum notabili notavit Omnipotens, cuius nativitas per Orientem in Horizonte Hemisphaerii sui philosophicum annunciatur. Viderunt Sapientes in Evo Magi, et obstupuerunt, statimque agnoverunt Regem serenissimum in mundo natum. Tu cum eius Astra conspexeris, sequere ad usque cunabula, ibi videbis infantem pulcrum, sordes semovendo, regium puellum honora, gazam aperi, auri donum offeras, sic tandem post mortem tibi carnem sanguinemque dabit, summam in tribus Terrae Monarchiis medicinam."[39]

35 *De igne et sale*, în *Theatr. chem.* (1661) VI, p. 39.

36 Ei sunt şi fiii lui Seth, în măsura în care Heru-ur şi Seth au comun un trup cu două capete.

37 Simbolurile cuaterne apărute spontan în vise trimit, din câte văd, la totalitate respectiv Sine. Focul înseamnă pasiune, afect, dorinţă şi în general forţele motrice emoţionale ale naturii umane, deci tot ce se înţelege prin conceptul de „libido". (Cf. în acest sens expunerile mele din *Symbole der Wandlung.*) Dacă i se atribuie focului de către alchimişti o natură cuaternă, atunci asta vrea să însemne că Sinele este sursa de energie.

38 Focul iadului este identic cu dracul. Acestuia îi este atribuit de către autoritatea lui Artefius (*Clavis maioris sapientiae*, în *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 237) un corp extern şi un interior care este alcătuit din foc.

39 În *Mus. herm.*, pp. 654 şi urm. Traducere: „Adevărata cheie a operei noastre, fără de care focul făcliei nu poate fi aprins de nicio artă — focul infernal, miracolul […] secret al lumii, alcătuirea forţelor superioare în inferior, de aceea Atot-

Acest pasaj este de un interes deosebit, pentru că permite o pri- 205
vire profundă în lumea acelor reprezentări arhetipale obscure, care umplu spiritul alchimiştilor. Oţelul, deopotrivă foc infernal, această „cheie spre operă", este atras de magneţi, de aceea, spune autorul, „magnes noster" este adevăratul minereu („minere" = materia primă) al oţelului. Magnetul, zice el, are un centru tainic, care se întoarce „appetitu archetico"[40] spre polul unde forţa oţelului este mărită. Centrul ar abunda de sare („sale abundans"), prin care se referă în mod evident la *sal sapientiae*, căci imediat după aceea textul spune: „Sapiens gaudebit, stultus tamen haec parvi pendet, nec sapientiam discet, etiam licet Polum centralem extraversum conspexerit notatum signo Omnipotentis notabili."[41]

În pol se află inima lui Mercurius, „qui verus est Ignis, in quo 206
requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum, ad utramque pertingat Indiam, cursum dirigat per aspectum Astri Septentrionalis, quod faciet tibi apparere Magnes noster." (care este

puternicul a evidenţiat acel <foc> printr-un semn remarcabil, naşterea sa <divină> este vestită prin răsăritul filosofic la orizontul emisferei sale. Au văzut-o Magii cei înţelepţi <la începutul> eonului şi au rămas uimiţi şi au recunoscut îndată că se născuse pe lume Regele serenisim. Dacă zăreşti astrul său, urmează-<l> până la leagăn, unde vei vedea un copil frumos dacă îndepărtezi învelişurile murdare; onorează băiatul regesc, deschide comoara, oferă-i darul aurului, astfel el îţi va da în sfârşit după moarte carne şi sânge, leacul suprem în cele trei monarhii de pe pământ." Philaletha (iubitor al adevărului) este un pseudonim. Waite (*The Works of Thomas Vaughan: Eugenius Philaletha*) presupune că în spatele acestui nume se află filosoful ermetic Thomas Vaughan (1621–1665), ipoteză îndoielnică însă din mai multe motive. (Cf. Waite, *Lives of Alchemystical Philosophers*, p.187, şi Ferguson, *Bibliotheca chemica* II, pp. 194 şi 197.)

40 Despre conceptul paracelsic de „archeus". A se vedea Jung, *Paracelsus ca medic*, par. 39. Rulandus (*Lexicon Alchemiae*) defineşte: „Archeus est summus, exaltatus, et invisibilis spiritus, qui separatur a corporibus, exaltatur, et ascendit: occulta naturae virtus, generalis omnibus, artifex, et medicus […] dispensator, et compositor omnium rerum."

41 *Loc. cit*., p. 655: „Cel înţelept se va bucura, cel prost însă o va desconsidera şi nu va cunoaşte înţelepciunea, chiar dacă va zări polul central, întors spre exterior, evidenţiat prin semnul remarcabil al Atotputernicului." Prin semn se face desigur referire la magnetism.

adevăratul foc, în care se odihneşte Domnul său. Cine navighează la mare adâncă îşi poate găsi drumul către cele două Indii <de Est şi de Vest>; să-şi dirijeze cursul după Steaua Nordului, pe care magnetul nostru ţi-o va indica).[42] În acest text se face aluzie la călătoria mitică, „peregrinatio". Ea duce, după cum am arătat altundeva, în general în cele patru zări, la care se face aici referire prin cele două Indii şi prin direcţia nord a busolei.[43] Se formează astfel o cruce, adică o cuaternitate, care ţine de esenţa polului. Căci de aici pornesc cele patru puncte cardinale, precum şi separarea emisferelor (la est şi la vest de meridianul de la Greenwich). Astfel, Hemisphaerium Septentrionale menţionat mai sus (emisfera nordică, respectiv bolta sferei) apare asemenea corpului meduzei rotunde, a cărei suprafaţă sferică este despărţită de patru (şi de multiplul lui patru) raze, semănând deci cu un glob pământesc sau ceresc, privit dinspre pol.

207 În acest context aş vrea să pomenesc visul unui student de douăzeci de ani, care a fost dezorientat când a constatat că Facultatea de Filosofie I, la care se înscrisese, nu i se potrivea din motive la început necunoscute. Confuzia sa era considerabilă, el neştiind spre ce profesie să se îndrepte de fapt. Atunci i-a venit un vis în ajutor, care i-a arătat ţelul său în sensul cel mai limpede:

208 A visat că *se plimba printr-o pădure. Treptat însă, aceasta devenea tot mai pustie şi mai sălbatică, şi în cele din urmă cel care visa a recunoscut că se afla într-o pădure seculară. Copacii erau atât de înalţi şi frunzişul atât de des, încât la nivelul de jos aproape că domnea întunericul crepusculului. Orice cărare încetase de mult, dar, mânat de o aşteptare şi curiozitate nedefinită, continuă să înainteze şi dădu curând de un heleşteu rotund ca un cerc cu un diametru de vreo 6–7 metri. Era un izvor de apă subterană, a cărui apă limpede ca cristalul arăta aproape neagră în umbra întunecată a copacilor. În apă, în mijlocul heleşteului, plutea o plăsmuire care lumina slab, cu un fel de strălucire sidefie — o meduză rotundă, a cărei umbrelă avea un*

42 *Loc. cit.*

43 Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 457.

diametru de vreo 50 de centimetri. Aici visătorul se trezi cu o emoţie puternică: se decise imediat să studieze ştiinţele naturii, decizie ce a fost şi de durată. Trebuie să subliniez că el nu se afla sub niciun fel de influenţe psihologice, care să-l fi ajutat cu vreo interpretare. Concluzia trasă din vis a fost fără îndoială corectă, dar astfel sensul simbolului nu este încă nici gând epuizat. Visul este de natură arhetipală — un aşa-numit vis „mare". Pădurea care se întunecă până la crepuscul şi se dezvoltă îndărăt până la pădurea seculară înseamnă retragerea în inconştient. Heleşteul cel rotund cu meduza reprezintă o mandală tridimensională, deci *Sinele*; totalitatea ca ţintă la care trimite „appetitus archeticus"; punctul nordic, care dă orientare călătoriei pe „pelagus mundi".

Pentru a reveni acum la textul nostru, aş dori să subliniez reca- 209
pitulând că „ignis infernalis" nu este altceva decât „Deus absconditus" (Dumnezeu ascuns) care sălăşluieşte în „Polul Nord" şi se revelează în magnetism. Celălalt sinonim al său este Mercurius, a cărui inimă se află în pol şi care conduce omul în călătoria sa primejdioasă pe marea lumii. Ideea că punctul nordic, de la care mecansimul lumii îşi capătă imboldul, cum s-a menţionat mai sus, reprezintă totodată infernul şi acesta un sistem al forţelor superioare în inferior este — putem spune — zguduitoare. Dar acelaşi motiv răzbate şi când Meister Eckhart spune că, dacă se întoarce în sine însuşi, ajunge într-un loc „mai adânc decât însuşi infernul". De aceea, oricât de bizar s-ar exprima, nu putem să nu recunoaştem măreţia ideii alchimice. Ceea ce este aici de mare interes psihologic rezidă în natura imaginii, care constituie de fapt proiecţia figurii arhetipale a ordinii[44], mandala, deci a reprezentării omeneşti a totalităţii. Centrarea în infern, care este totodată Dumnezeu, se întemeiază pe experienţa nemijlocită că supremul şi profundul, înălţându-se din fundul sufletului, fie duce în derivă micul vehicul al conştiinţei noastre, fie îl conduce în portul sigur, cu sau fără aportul nostru. Experienţa acestui „centru" este de aceea pe bună dreptate numinoasă.

44 Cf. Jung, *Despre psihologia meditaţiei orientale*, par. 943 şi urm., şi *Despre simbolistica mandalei.*

210 Picinellus simte că *stella marina* sa, „hic piscis“, care „in mediis aquis ardet quidem, non tamen lucet“[45] (ce-i drept, arde în mijlocul apei, dar nu luceşte), reprezintă nu numai Spiritul Sfânt, *caritas*, graţia sau religia, ci şi ceva în om, şi anume limba, respectiv vorbirea sa şi capacitatea sa de exprimare, prin care se face cunoscută de fapt existenţa unei vieţii psihice. El se gândeşte astfel la o activitate psihică pulsională şi nereflectată, după cum reiese din faptul că citează Epistola lui Iacob 3, 6: „Et lingua ignis est, universitas iniquitatis: lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus, et inflammat rotam nativitatis nostrae, inflammata a gehenna.“[46]

211 Astfel, „peştele“ rău concide cu înclinaţia noastră neîmblânzită şi aparent de neîmblânzit care, ca un mic foc, aprinde o pădure mare, umple tot corpul de pete şi incendiază chiar şi „roata naşterii“*. „Trochos tēs geneseōs“ („rota nativitatis“) este cu siguranţă o expresie ciudată în acest context. Roata ar alegoriza, aşa se spune, ciclul sau cursul sau circuitul vieţii. E-adevărat că această interpretare mai că presupune reprezentări budiste, dacă prin ea nu ne imaginăm cumva doar ciclul statistic nitel banal al naşterilor şi morţilor. Este o întrebare dificilă cum ar putea fi incendiat acesta, o întrebare la care nu se poate da uşor răspuns. Mai degrabă trebuie avut în vedere faptul că prin aceasta se înţelege

45 p. 469.

46 *Novum Testamentum Latinum*. Textul din care este luat citatul (Iac. 3, 5–8) sună astfel: „Aşa şi limba: mic mădular este, dar cu mari lucruri se făleşte! Iată ce licură de foc şi cât codru aprinde! Foc este şi limba, lumea fărădelegii! Limba îşi are locul ei între mădularele noastre, dar spurcă tot trupul şi vâră în flăcări aria vieţii, după ce aprinsă a fost şi ea de flăcările Gheenei. Pentru că toată firea, a fiarelor şi a păsărilor, a târâtoarelor şi a vietăţilor din mare, se domoleşte şi s-a domolit de firea omenească. Dar limba, nimeni dintre oameni nu poate s-o domolească! Ea este rău fără astâmpăr; ea este plină de venin aducător de moarte.“ Să ne amintim de Ecl. 9, 25: „Terribilis est in civitate sua homo linguosus.“ [Iisus, fiul lui Sirah 9, 18: „De spaimă este în cetatea sa cel cu gură mare“ — *N.t.*] Invers, limba de foc este şi o alegorie (sau un simbol?) a Sfântului Spirit — „dispertitae linguae tanquam ignis“.

* A se vedea legat de „roata naşterii“, „rota nativitatis“ şi horoscop şi par. 212 şi 352. (*N.t.*)

un caz paralel cu pătarea întregului trup, şi anume o distrugere a sufletului.

Ulterior lui *Timeu* se tot menţionează că sufletul este *rotundul*.[47] 212
Ca *anima mundi*, el se învârteşte cu roata lumii, al cărei centru este polul. De aceea se găseşte aici inima lui Mercurius, care doar este *anima mundi*.[48] El este de fapt motorul cerului. Roţii universului înstelat îi corespunde horoscopul, „thema tēs geneseōs", adică acea împărţire a cerului în douăsprezece case, care este situată în clipa naşterii cu prima casă pe ascendent. Deoarece firmamentul astfel împărţit se învârteşte ca o roată, se pare că astronomul Nigidius[49] a primit porecla Figulus (olar) datorită asemănării dintre roată şi discul (roata) olarului.[50] Tema (de fapt ceea ce este pus) este un *trochos*, o roată. Sensul esenţial al horoscopului constă în aceea că proiectează sub forma poziţiilor planetelor şi a relaţiilor lor (aspecte), ca şi a distribuirii zodiilor pe punctele cardinale în primul rând o imagine a constituţiei psihice şi în al doilea rând a celei fizice. Horoscopul reprezintă deci mai ales un sistem al alcătuirii iniţiale şi fundamentale a caracterului şi poate fi considerat un echivalent al psihicului individual. Priscillianus (m. 385) concepe în mod evident *rota* în acest sens. Astfel, el spune despre Cristos: „Numai el are puterea să strângă lanţul Pleiadei şi să deschidă barierele lui Orion; ştiind despre transformările firmamentului şi distrugând roata naşterii, a depăşit prin restaurarea botezului ziua naşterii noastre."[51] De aici reiese cu claritate că „rota nativitatis" era într-adevăr concepută în secolul al IV-lea ca horoscop. „Inflammatio rotae" este de aceea o expresie figurată pentru o răzvrătire catastrofală a

47 Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 109.

48 Jung, *Der Geist Mercurius*, par. 245 şi 263.

49 P. Nigidius Figulus a trăit în secolul I *a. Chr.*

50 „Figuli nomen accepisse dicitur, quia […] dixerit, se didicisse orbem ad sceleritatem rotae figuli torqueri" (Hertz, *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, p. 5).

51 „Solum potens est colligare vinculum Pliadae et Orionis septa reserare, sciens demutationem firmamenti et distruens rotam geniturae reparatione baptismatis diem nostrae nativitatis evicit" (Tract. I, 31, în *Opera*). Referitor la Cristos ca distrugător al *heimarmene* cf. *Pistis Sophia*, p. 21.

tuturor componentelor iniţiale ale psihicului; o conflagraţie, care corespunde unei panici sau unei alte emoţii neinhibate şi de aceea fatale.[52] Totalitatea catastrofei se explică din poziţia centrală a aşa-numitei „limbi", şi anume a elementului diabolic, a cărui tendinţă distructivă este caracteristică tuturor sufletelor. *Stella marina* reprezintă acea vatră de foc, de la care porneşte efectul creator sau distructiv.

2. PEŞTELE

213 Tratând simbolistica medievală a peştelui, ne-am ocupat până acum de un cvasipeşte, şi anume meduza rotundă, fără a ţine cont de faptul că aceasta nici nu este în sens zoologic peşte şi — ceea ce are în primul rând pondere — nu are aspect de peşte. Probabil doar faptul că este desemnată ca „piscis" o face obiect al atenţiei noastre. În Evul Mediu însă nu era aşa, căci cunoaştem afirmaţiile unui adept din secolul al XVI-lea, care ne arată că măcar acesta a înţeles „piscis" ca pe un peşte propriu-zis. Enumerând denumirile sinonime ale tincturii, el spune următoarele: „Tot aşa au comparat aceasta (*scl.* tinctura) cu peştii. De aceea spune Mundus în *Turba*: Ia o parte fiere de peşte şi o parte urină de viţel etc. Şi în ghicitorile înţelepţilor <se spune>: Există în marea noastră un peştişor rotund fără oase şi picioare (*cruribus*)."[53] Întrucât fierea menţionată în citat nu poate veni decât de la un peşte adevărat, Hoghelande a înţeles în mod vădit

52 Focul apare des în acest sens în vise.

53 Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 163. Citatul din Sermo XVIII al lui Mundus (Ruska, *Turba philosophorum*, p. 128) este astfel în original: „Accipite ergo ex gumma alba intensissimi candoris partem unam et ex albi vituli urina partem unam, et ex felle piscis (partem) unam, et ex gummae corpore, sine quo emendari non potest, partem unam." Mundus este un Parmenide distorsionat prin transcriere arabă: (Bar) Mnds. Cf. Ruska, *loc. cit.*, p. 25.

„pisciculus rotundus“ ca pe ceva ca atare, şi cum la nevoie ne putem imagina un peşte fără oase, dar desigur nu şi fără cochilie, crustă, respectiv piele, acele „cortices“ de neînţeles din original[54] au trebuit să se transforme în „crura“ (picioarele) din citat. La urma urmei, nici peştii nu au picioare. Acest pasaj dintr-un text din veacul al XV-lea dovedeşte că „peştele rotund“ din *Aenigmata* era conceput în cadrul tradiţiei alchimice ca peşte propriu-zis şi nu ca meduză. În *Kyranide* este descris un peşte rotund şi transparent (care deci nu are „cortices“) de un tip ciudat: peştele kinedic trăieşte în mare, la malurile Siriei, Palestinei şi Libiei, are o dimensiune de 6 degete (= ţoli) şi este un „pisciculus rotundus“. În cap are două pietre şi, în plus, încă una în a treia vertebră din coadă (*spondilo*) sau noadă (*nodo dorsi*). Aceasta este deosebit de tare şi este întrebuinţată ca vrajă în amor.[55] Această piatră kinedică era necunoscută pentru că este foarte rară. Ea se numeşte şi *opsianus*, ceea ce se explică prin *serotinus* (venind târziu, crescând, întâmplându-se) şi *tardus* (încet, şovăind).[56] Ea ţine de Saturn. „Această piatră este geamănă sau dublă; şi anume una este întunecată şi neagră, cealaltă însă este, ce-i drept, neagră (dar) «transparentă»[57] şi străluceşte ca o oglindă. Aceasta este cea pe care mulţi o caută, fără să o cunoască: ea este piatra dragonului (*dracontius lapis*).“[58]

Din această descriere confuză se poate recunoaşte cu siguranţă 214
numai că trebuie să fie vorba despre un animal vertebrat, deci probabil despre un peşte propriu-zis. Nu reiese din ce se justifică denumirea de „rotund“. Faptul că peştele este în principal un mitologem rezultă clar din aceea că trebuie să aibă „piatra dragonului“.

54 „Ossibus et corticibus carens.“

55 „Corrigia vel ligaturae Afroditis.“ *Ligaturae*, *alligaturae* şi *ligamenta* sunt amulete „ad depellendos morbos“ (pentru izgonirea bolilor). *Suballigaturae* sunt *veneficiae* (amestecuri de otrăvuri), *praecautationes* (vrăjitorii) etc. Cf. DU CANGE, *Gloss.*, s. v. *ligaturae*. *Corrigia* = curea.

56 *Opsianos lithos* = piatră neagră, obsidian, sticlă vulcanică.

57 *Lucidus* înseamnă de fapt luminos, lucind, dar şi alb, ceea ce stă în opoziţie cu negrul. De aceea am redat luminos prin transparent.

58 *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, p. 56.

Aceasta le era deja cunoscută lui Pliniu[59], ca şi alchimiei medievale, unde este numită *draconites*, *dracontias* sau *drachates*.[60] Se pare că este o piatră preţioasă (*gemma*), obţinută prin tăierea capului dragonului în somn. Căci numai atunci este piatră preţioasă, când a rămas în ea o bucată de suflet de dragon[61], şi anume „invidia animalis mori se sentientis" (ura animalului care simte că moare). Se pare că este de culoare albă şi un puternic *alexipharmakon* (antidot). La noi, unde nu există dragoni, astfel de *draconites* s-ar găsi în capetele viperelor-de-apă. Rulandus susţine că ar fi văzut asemenea pietre de culoare albastră sau neagră.

215 Piatra kinedică are o natură dublă, care, după cum ne indică textul, nu este foarte clară.[62] Aproape că ne vine să presupunem că natura dublă a acestei pietre s-a manifestat iniţial într-un tip alb şi unul negru şi că un scrib, care a dat de această contradicţie, a intercalat un „niger quidem". Rulandus evidenţiază însă clar şi fără echivoc culoarea sa albă („coloris candidi est"). Apartenenţa de Saturn ar putea arunca o lumină edificatoare asupra acestei dileme. Saturn, astrologic „astrul soarelui", este considerat a fi negru în semnificaţia sa alchimică; el este desemnat aici chiar ca „sol niger" şi are, ca substanţă arcană[63], o natură dublă, şi anume în exterior este negru, ca plumbul, în interior însă alb. Johannes Grasseus citează opinia călugărului augustin Degenhardus despre plumb: plumbul filosofilor, numit plumbul aerului (Pb aeris), conţine în sine „splendida columba alba", desemnată ca „sare a metalelor".[64] Blaise de Vigenère asigură că am putea transforma plumbul („quo nihil est magis opacum") în hiacint şi pe aces-

59 *Hist. nat.*, XXXVII, 10.

60 Rulandus, *Lex. alch.*, s. v. *draconites*.

61 *Loc. cit.*: „sed nisi viventi abscindatur, numquam gemmascit".

62 „Iste lapis est geminus vel duplex: unus quidem est obscurus et niger, alter autem niger quidem, lucidus et splendidus est sicut speculum" [cf. trad. sf. par. 213].

63 „Plumbul sacru al înţelepţilor", din care se extrag *mercurius*, *sulphur* şi *sal*. (Chartier, *Scientia plumbi sacri sapientum*, în *Theatr. chem.* VI, pp. 571 şi urm.).

64 *Arca arcani*, în *Theatr. chem.* VI, p. 314.

ta din nou în plumb.[65] Argintul-viu, aşa se spune la Mylius[66], vine din „inima lui Saturn" şi „este Saturn", strălucirea luminoasă de argint a mercurului aflându-se în opoziţie cu „negreala" plumbului. Apa clară[67] care curge din planta saturnia este, după George Ripley, „cea mai desăvârşită apă şi floare a lumii"[68]. Cât de veche este această idee reiese din remarca întâlnită la Hipolit[69] că Cronos (adică Saturn) „este o forţă de culoarea apei, care distruge totul".

După cântărirea tuturor circumstanţelor, natura dublă a pie- 216
trei kinedice ar putea însemna o opoziţie şi totodată o unire a contrariilor, ceea ce îi conferă *lapis*-ului *philosophorum* o importanţă deosebită ca „simbol unificator" (compară paralela *lapis*–Cristos)[70] şi, aşadar, forţe magice şi divine. Astfel, şi *draconites* al nostru are puteri magice extraordinare („potentissimus valde"), care îl fac adecvat pentru „ligaturae Afroditis", deci pentru vraja iubirii. Vraja înseamnă o *constrângere*, care se impune în faţa conştiinţei şi a voinţei conştiente a victimei, deci în omul vrăjit apare o determinare volitivă ce îi este străină, care se dovedeşte mai puternică decât Eul său. Un efect asemănător, constatabil psihologic au numai conţinuturile inconştiente care îşi dovedesc tocmai prin puterea constrângătoare apartenenţa sau dependenţa de omul ca întreg, deci de Sine cu determinările sale „karmice"[71]. Am văzut deja că simbolul alchimic al peştelui ţinteşte în cele din urmă la un arhetip de ordinea de mărimi a Sinelui. Aşa că nici nu putem să ne mirăm dacă vedem că principiul general valabil pentru plumb şi pentru *lapis* al înfăţişării sărăcăcioase este acelaşi care se aplică şi asupra lui Cristos. Acelaşi lucru pe care trebuie să îl spunem de-

65 *De sale et igne*, în *Theatr. chem.* VI, p. 131.
66 *Philosophia reformata*, p. 305.
67 Pantheus, *Ars transmutationis metallicae*, fol. 9r°.
68 *Opera*, p. 317.
69 *Elenchos*, V, 16, 2, p. 111.
70 *Psycholgie und Alchemie*, III, 5.
71 Ne putem închipui prin aceasta, de exemplu, influenţe *ereditare*, deci rămăşiţe de vieţi ale strămoşilor, cu toate că această reprezentare nu redă tot ce înseamnă pentru indian „karma".

spre *lapis philosophorum* îl exprimă, de pildă, Ephraem Syrus (decedat în 373) despre Cristos: „Figuris vestitur, typos portat […], thesaurus eius absconditus et vilis est, ubi autem aperitur, mirum visu […].“[72]

217 Într-un tratat din secolul al XVII-lea, compus de un anonim francez[73], „peştele rotund“, acest hibrid ciudat, devine în sfârşit o vertebrată reală, dovedibilă zoologic, şi anume Echeneis Remora L. Face parte din specia scrumbiilor şi se caracterizează prin faptul că în loc de partea ţepoasă a aripioarei posterioare şi-a format un disc de sucţiune lunguieţ la cap şi ceafă. Cu ajutorul acestuia se prinde fie de peşti mai mari, fie de fundul vapoarelor, lăsându-se cărat astfel prin apă.

218 Textul care se referă la acest peşte sună astfel:

„Dacă ai adevărată cunoştinţă despre materia unică <a pietrei>, atunci vei extrage din aceasta mercurul înţelepţilor, pământul feciorelnic al înţelepţilor, sarea preţioasă a naturii, apa cea vie, niciodată secată a fiilor înţelepţilor, şi cu aceasta vei prepara aurul sau sulful metalic şi vei compune focul rar, atottainic, care nu arde, al acesteia. Dar orice aş zice, este totuşi destul de imposibil de descoperit şi de experimentat care este adevărata şi unica materie a pietrei înţelepţilor, dacă ea nu este revelată fidel de un prieten care o cunoaşte, căci cel pe care îl primim, pentru a prepara din el opera filosofică, nu este nimic altceva decât peştişorul Echeneis, care nu are sânge şi oase şi este inclus în partea centrală adâncă a vastei mări a lumii. Acest peşte este foarte mic, singur şi unic în forma sa, marea este însă mare şi vastă, motiv pentru care le este imposibil să îl prindă celor care nu ştiu în ce parte a lumii zăboveşte. Crede-mă că cel care, pentru a vorbi ca Theophrast, nu înţelege acea artă de a trage

72 *Hymni et sermones*, II, col. 770 (*Hymnus de resurrectione Christi*, XXI, 6: „Cu imagini este el înveşmântat, simboluri poartă el […], tezaurul său este ascuns şi disprețuit, dar când este deschis, <este> o privelişte minunată.“

73 *Fidelissima et iucunda instructio ex manuscripto Gallico philosophi anonymi desumpta, per quam pater filio suo omnia declarat, quae ad compositionem et praeparationem magni lapidis sapientum sunt necessaria, decem capitibus comprehensa*. Denumirea prescurtată a tratatului, care e tipărit în *Theatrum chemicum* VI, din 1661, este *Instructio de arbore solari*, pp. 163 şi urm.

în jos luna de pe firmament şi de a o aduce de pe cer jos pe pământ şi de a o transforma în apă şi apoi în pământ nu va găsi niciodată materia pietrei înţelepţilor, doar că una nu este mai dificil de făcut decât este cealaltă de găsit. Dacă în schimb vorbim în taină cu un prieten de încredere, sigur în faţa primejdiei, atunci propovăduim totuşi secretul ocult al înţelepţilor, cum se poate prinde peştişorul, numit Remora, natural, rapid şi uşor, <peştişorul> care poate opri mândrele vapoare ale marii mări Oceanus (ăsta este spiritul lumii). Aceia însă care nu sunt fii ai înţelepciunii sunt complet neştiutori şi nu au cunoscut comorile preţioase, care sunt ascunse, de la natură, în preţioasa şi celesta apă a vieţii din marea noastră. Dar pentru ca să îţi transmit lumina materiei noastre unice sau a pământului nostru virgin şi să te învăţ arta supremă a fiilor înţelepciunii, şi anume cum ai putea obţine aceea, este necesar să te instruiesc mai întâi asupra magnetului înţelepţilor. Acesta are puterea să-l tragă sus din centrul şi adâncul mării noastre pe peştişorul numit Echeneis sau Remora. Dacă este prins conform naturii, se transformă pe cale naturală mai întâi în apă <şi> apoi în pământ. Aceasta are, dacă este preparată ca lumea după secretul plin de artă al înţelepţilor, puterea să dizolve toate corpurile solide şi să le facă volatile şi să purifice toate corpurile otrăvitoare <de otravă>“ etc.[74]

74 [Textul original începând de la „pentru că cel pe care îl primim...“:] „Quia illud quod accipimus ut opus Philosophicum ex eo praeparemus, nihil aliud est quam pisciculus Echen<e>is, sanguine et ossibus spinosis carens, et in profunda parte centri magni maris mundi est inclusus. His pisc<ic>ulus valde est exiguus, solus et in sua forma unicus, mare autem magnum et vastum, unde illum capere impossibile est illis, qui qua in parte mundi moretur ignorant. Certam mihi fidem habe, illum qui ut Theophrastus loquitur, artem illam non callet, qua Lunam de firmamento trahat, et de coelo super terram adducat, et in aquam convertat, et postea in terram mutet, nunquam materiam lapidis sapientum inventurum, unum tamen non este difficilius facere, quam alterum invenire. Nihilominus tamen, cum fido amico aliquid in au<re>m fideliter doicimus, tunc ipsum occultum secretum sapientum docemus, quomodo pisc<ic>ulum Remora dictum naturaliter cito et facile capere possit, qui navigia magni maris Oceani (hoc est spiritus mundi), superba retinere potest, qui cum filii artis non sint, prorsus ignari sunt et preciosos thesauros, per naturam in preciosa et coelesti aqua vitae nostri maris delitescentes, non noverunt. Sed ut clarum lumen unicae nostrae materiae, seu terrae virgineae nostrae tibi tradam, et summam

219 Din acest text aflăm că peştele se găseşte în centrul oceanului, asta, desigur, dacă el chiar poate fi găsit. Marea însă este „spiritus mundi". Textul nostru provine, după acum arată mostra de mai sus, dintr-o epocă în care alchimia renunţa tot mai mult la munca migăloasă şi devenea o filosofie. „Spiritul lumii" este pentru alchimia primei jumătăţi a veacului al XVII-lea ceva neobişnuit în măsura în care pe atunci se folosea mai curând expresia „anima mundi". Sufletul lumii sau, în acest caz, spiritul lumii reprezintă o proiecţie a inconştientului, căci nu există metodă sau aparatură care ar putea să mijlocească o experienţă obiectivă de acest fel şi deci să aducă o dovadă pentru existenţa obiectivă a unei însufleţiri a lumii. Aşadar, această idee nu înseamnă mai întâi nimic mai mult ca o analogie la înzestrarea cu suflet a omului care gândeşte şi cunoaşte. „Suflet" şi „spirit", adică „psyche" în general, este ca substanţă în sine total inconştient. Dacă ea este deci presupusă pe undeva, atunci asta nu poate însemna mai întâi nimic altceva decât o proiecţie a inconştientului. În funcţie de cum apreciem, aceasta e mult sau e puţin. În orice caz ştim că „mare nostrum" din alchimie este un simbol pentru inconştient în general, aşa cum este cazul şi în simbolistica onirică empirică. Micul peşte, care se află însă în mod semnificativ în marea vastă, are în ciuda micimii sale forţa de a ţine vapoarele mari. În descrierea lui Echeneis ne dăm seama cu uşurinţă că autorului îi era cunoscut „piscis rotundus ossibus et corticibus carena" din *Aenigmata*. Putem să extindem de aceea fireşte asupra lui Echeneis interpretarea peştelui rotund ca Sine. Simbolul Sinelui apare aici drept ceva „foarte mic" („valde exiguus") în imensa mare a inconştientului, aidoma omului în „pelagus mundi". Simbolizarea

artem filiorum sapientiae, quomodo videlicet illam acquirere possis, te doceam, necesse est ut prius de magnetae sapientum te instruam, qui potestatem habet, pisc<ic>ulum Echen<e>is vel Remora dictum est ex centro et profunditate nostri maris. attrahendi. Qui si secundum naturam capitur, naturaliter primo in aquam deinde in terram convertitur: Quae per artificiosum secretum saptientum debito modo praeparata potestatem habet, omnia fixa corpora dissolvendi, et volatilia faciendi et omnia corpora venenata purgandi" etc. (*loc. cit.*, pp. 172 şi urm).

ca peşte caracterizează Sinele în această stare drept *conţinut inconştient*. Nu ar exista nici un fel de speranţă de a prinde vreodată această fiinţă neînsemnată, dacă nu ar exista un „magnes saptientum" în subiectul conştient. Acest magnet este evident ceea ce un maestru îi poate comunica elevului său, şi anume „theoria", care reprezintă singura avuţie reală de la care poate porni adeptul. „Prima materia" trebuie mai întâi *găsită*, iar aici îl ajută „artificiosum secretum saptientum", adică tocmai teoria comunicabilă.

Asta adevereşte Bernardus Trevisanus (1406–1490) în tratatul său *De secretissimo philosophorum opere chemico*: *Sermonis* ai lui Parmenide din *Turba* sunt cei care l-ar fi eliberat mai întâi din eroare şi l-ar fi îndrumat pe drumul corect.[75] Dar Parmenide zice acelaşi lucru ca Arisleus în *Turba*[76], şi anume: „Natura non emendatur nisi in sua natura"[77], iar Bernardus adaugă confirmând aceasta: „Aşadar, materia noastră nu poate fi îmbunătăţită altfel decât în <materia> sa proprie." Teoria lui Parmenide a fost cea care, după multă muncă laborioasă nerodnică, l-a ajutat pe Bernardus să ajungă pe pista corectă, şi circulă şi legenda că a reuşit să producă *lapis philosophorum*. În ceea ce priveşte teoria, el este evident de părere că ideea ei de bază constă în propoziţia citată mai sus: natura[78] se poate îmbunătăţi sau elibera de erori numai în sine şi prin sine. Aceeaşi idee se exprimă şi în îndrumarea repetată din alte tratate de a nu amesteca nimic extern cu conţinutul vaselor ermetice, căci *lapis*-ul „are tot ce-i trebuie"[79]. 220

Nu este tocmai probabil ca alchimiştii să fi ştiut întotdeauna ce scriau, căci altminteri ar fi trebuit să sucombe de fapt din 221

75 „Qui me primum retraxis ab erroribus, et in rectam viam direxit" (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 795).

76 Arisleus este legendar. Este considerat autorul *Turbei*.

77 „Natura nu este îmbunătăţită decât în natura sa proprie" (*Theatr. chem.*, I, p. 795.

78 „Natura" şi „naturae" corespund în limbajul folosit în *Turba* lui φῦσεις al alchimistului Democrit (sec. I. A se vedea Berthelot, *Alch. grecs.*) Sunt substanţe şi stări de substanţe.

79 „Omne quo indiget."

cauza enormităţilor lor, ceea ce nu se simte însă deloc în literatură. Cine are oare tot ce-i trebuie? Până şi un meteorit izolat se roteşte în jurul unui soare îndepărtat sau se apropie şovăitor de un roi de fraţi. Totul doar depinde cu necesitate de tot. *Per definitionam* numai totalitatea absolută şi definitivă are în sine tot şi orice, şi nici necesitatea, nici constrângerea nu o leagă de ceva exterior. Aceasta este indubitabil ideea unui Dumnezeu absolut, care cuprinde în sine toată existenţa. Cine se poate scoate din mlaştină trăgându-se singur de coadă? Cine se poate îmbunătăţi singur într-o stare de izolare fără legături? Până şi anahoretul sfânt, care trăieşte în deşert la o depărtare de trei zile de drum, nu trebuie numai să mănânce şi să bea, ci se mai află şi în dependenţa cea mai cumplită de Dumnezeul prezent fără odihnă.[80]

222 Numai întregul absolut se poate reînnoi din sine şi se poate naşte singur din nou. Ce este deci ceea ce un adept îi suflă altuia în ureche, privind cu teamă în jur după trădători sau — mai bine — după ghicitori? Nu este nimic mai puţin decât că prin această teorie unicul şi universalul, cel mai mare în apariţia sa ca cel mai mic, Dumnezeu însuşi în focurile sale veşnice, pescuit ca un peşte în marea adâncă, trebuie să-i fie încorporat omului, respectiv adus în domeniul său, „de profundo levatus", printr-un act euharistic de integrare (numit de azteci *teoqualo* = masa divină).

223 Această teorie este magnetul enigmatic şi „ingenios", prin care peştişorul Remora, care este atât de mic ca făptură şi de mare ca forţă, constrânge mândrele fregate ale mării să zăbovească, după cum povesteşte Pliniu, pe cât de încântător, pe atât de interesant, despre aventura de care au avut parte *quinqueremis* ai împăratului Caligula „pe vremea noastră". Peştişorul, care are numai lungimea unei jumătăţi de picior, s-a fixat de cârmă când împăratul Stura s-a întors la Entium şi a oprit astfel vaporul. Când a revenit Caligula din această călătorie la Roma, a fost omorât acolo de soldaţii săi. Echeneis se dovedise astfel a fi

80 „Care din noi poate să îndure focul nimicitor? Care din noi poate să stea lângă jarul cel nestins?" (Is. 33, 14)

praesagium, după cum subliniază Pliniu. O festă asemănătoare i-a jucat peştele lui Marc Antoniu înaintea bătăliei pe mare împotriva lui August, la care primul a fost învins. Pliniu nu conteneşte a se minuna de forţa misterioasă a lui Echeneis. Uimirea sa a fost desigur ceea ce i-a influenţat într-atât pe alchimişti, încât au identificat „peştele rotund din marea noastră" cu Ramora, şi astfel a devenit aceasta simbolul a ceva foarte mic în largul spaţiu al inconştientului, care doar are semnificaţie fatală; este Sinele, Atman, despre care se spune „mai mic decât mic şi mai mare decât mare"[81].

Este clar că simbolul alchimic al peştelui, adică Echeneis, este [224]
luat de la Pliniu. Însă peştii apar şi la Riplaeus[82], şi anume în rolul lor „mesianic": ei aduc cu păsările piatra, aşa cum pe papirusul din Oxyrynchos[83] ei sunt cei care, cu toate „animalele de pe şi de sub pământ", indică drumul spre împărăţia cerurilor. (Motivul „animalelor săritoare"!) Peşti zodiacali, opuşi în paralel, simbolizează în cadrul simbolurilor lambspringkiene materia arcană.[84] Acest teriomorfism nu reprezintă altceva decât o ilustrare a Sinelui inconştient, care se vesteşte prin impulsuri pulsionale („animale"). Parţial, aceste impulsuri sunt alcătuite din mişcări, pe care le putem atribui fireşte unor pulsiuni cunoscute, parţial din certitudini, convingeri, constrângeri, idiosincrazii şi fobii, care pot fi contrare aşa-numitelor pulsiuni biologice, fără a fi întotdeauna maladive. Manifestarea totalităţii este în mod necesar paradoxală, iar pentru aceasta doi peşti opuşi în paralel sau cooperarea dintre peşte şi pasăre reprezintă ilustrări instructive. Materia arcană se referă, după cum o arată atributele ei, la Sine, aşa cum o fac în logia Oxyrynchos „basileia tōn ouranōn" (împărăţia cerurilor) sau „oraşul" (?).[85]

81 *Svetâsvatara-Upanishad*, Third Adhyâya, p. 248. Cf. *Symbole der Wandlung*, par. 182.

82 *Opera*, p. 10.

83 Grenfell şi Hunt, *New Sayings of Jesus*, p. 16.

84 *Mus. herm.*, p. 343 (prima figură).

85 Ultima este conjectură.

3. SIMBOLUL CATHAR AL PEŞTELUI

225 Folosirea peştilor ca simboluri pentru psihopomp şi pentru natura contradictorie a Sinelui trimite la o altă tradiţie, care pare să meargă în paralel cu Echeneis. Într-adevăr găsim, ce-i drept în istoria ereziilor, nu în literatura alchimică, un indiciu foarte straniu, care se referă la un document din arhiva Inchiziţiei din Carcassone, pe care Benoist îl comunică în *Histoire des Albigeois et des Vaudois* din 1691.[86] Este vorba despre o aşa-zisă revelaţie pe care apostolul preferat Ioan a avut-o „când s-a odihnit la pieptul Domnului". Ioan doreşte să afle de la Dumnezeu în ce stare se găsea Satana înaintea căderii sale şi primeşte răspunsul: „Era într-o asemenea măreţie, încât conducea forţele cerurilor." A vrut să fie aidoma lui Dumnezeu şi în acest scop a coborât prin elementele aerului şi apei şi a văzut că pământul era acoperit cu apă. Pătrunzând atunci sub suprafaţa pământului, „invenit duo pisces iacentes supra aquas et erant sicut boves iuncti ad arandum tenentes totam terram invisibilis Patris praecepto ab occasu usque ad solis ortum: Et cum descendisset, invenit nubes pendentes tenentes pelagum maris: Et cum descendisset seorsum invenit suum ossop quod est genus ignis" etc. (a găsit doi peşti care zăceau pe ape şi erau ca boii legaţi <de un jug> pentru a ara tot pământul de la apusul până la răsăritul soarelui, după porunca tatălui invizibil. Şi cum a coborât, a găsit nori care atârnau, acoperind întinderea mării. Şi cum a coborât, a găsit, separat de asta, „ossopul" său, care este un fel de foc.) Din cauza flăcărilor nu a putut coborî mai mult, ci s-a urcat din nou şi a vestit îngerilor că voia să-şi preia tronul pe nori şi să fie asemănător Celui Preaînalt. El a tratat acum îngerii ca administratorul necredincios pe debitorii stăpânului său, drept pentru care a fost izgonit cu ei de Dumnezeu din cer.[87] Lui Dumnezeu însă i-a fost milă de el şi le-a îngăduit lui şi îngerilor lui să acţioneze de capul lor timp de şapte zile, după bu-

86 Tipărită la Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, pp. 815 şi urm.

87 În contradicţie cu Evanghelia, unde stăpânul îşi laudă administratorul necredincios pentru chibzuinţa sa.

nul lor plac. Astfel, Satana a creat în acest interval după modelul din Facerea 1 lumea şi oamenii.

Un cathar remarcabil, JOHANNES DE LUGIO, aderă la o credin- 226
ţă analoagă.[88] De asemenea, el pare să fi fost cunoscut în cercul cathar din secolele XI–XII, căci convingerea că diavolul a creat lumea se găseşte la diferite secte. Alchimistul JOHANNES DE RUPESCISSA se pare că ar fi făcut parte dintre Pauperes de Lugduno („les poures hommes evangelisans", sărmanii vestitori ai Evangheliei), influenţaţi de cathari.[89] În orice caz, l-am putea considera ca o punte pentru această tradiţie.

În ceea ce priveşte acum textul nostru, frapează mai ales fap- 227
tul că el conţine cuvântul din bulgara veche „ossop". Ossop, особь, este redat de KARL H. MEYER în dicţionarul său religios de slavă veche[90] drept κατ᾽ἰδίαν; особа (ossóba) înseamnă în rusă, polonă şi cehă „individ, personalitate". De aceea putem traduce „suum ossop" cu „ceea ce-i este specific"[91]. Acesta este desigur focul.[92]

88 Deşi secta acestui Johannes condamna concorrezanii. Din cercul acestora provine Apocalipsa noastră a Sf. Ioan. În *Summa Fratris Reineri* (*De propriis opinionibus Joh. de Lugio*) scrie: „Item dicit quod iste mundus est a diabolo" (HAHN, *loc. cit.*, I, p. 580).

89 RUPESCISSA, *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 31: „Pour ce que nous entendons consoler et reconforter par l'aide de nostre livre les poures hommes evangelisans, à celle fin que leurs prieres et oraison ne soyent vaines et perdues en ce labeur, et qu'ils ne soyent forte empeschés en ceste œuvre, à leur declaireray et donneray un secret tiré du ventre des secrets des tresors de Nature, qui est une chose veritablement digne d'admiration, et doit estre honoree." În tratatul lui RUPESCISSA, *De confectione veri lapidis* (în GRATAROLUS, *Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata*, II, p. 229), se găseşte formula de adresare neobişnuită în literatură alchimică „Credas vir Evangelice". Putem presupune că fusese iniţial un „homme evangelisant".

90 *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprašliensis*.

91 DRAGOMANOV (*Zabelezhki vrkhy slavyanskite religioznoeticheski Legendi*, p. 7) face referitor la „suum ossop" numai observaţia că există o legendă ţigănească după care diavolul este împiedicat de nişte nisip care arde să creeze lumea.

92 Ceea ce este exterior şi aparent la „corpus Diaboli" este aer, „eius vero ocultum [sic] est ignis" (tainicul său însă este foc). (ARTEFIUS, *Clavis maioris sapientiae*, în *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 237)

228 Reprezentarea celor doi peşti care stau pe ape şi comparaţia cu boii care ară este ciudată şi necesită nişte explicaţii. În acest sens, trebuie să amintesc mai întâi de interpretarea dată de Augustin celor doi peşti ai miracolului ospăţului: ei reprezintă pentru el persoana regească şi cea preoţească, respectiv puterea[93] care rezistă la agitaţiile maselor populare ca peştii în furtunile mării. Aceste două forţe sunt unite în Cristos: el este rege şi preot.[94]

229 Deşi cu siguranţă că cei doi peşti din textul cathar nu se referă la cei ai miracolului ospăţului, învăţăm totuşi din interpetarea augustină ceva esenţial pentru gândirea de atunci: peştii erau concepuţi ca „forţe care conduc". Cum textul de faţă constituie indubitabil un document eretic, şi anume unul bogumil, nu poate fi vorba despre o interpretare unitară a *ambilor* peşti ca Cristos. Ei simbolizează eventual, după cum am putea presupune, două „persoane" sau puteri premundane diferite, şi anume, în sensul acestei erezii, pe Satanaël, cel mai mare, şi pe Cristus, cel mai mic fiu al lui Dumnezeu. Epifan relatează deja în cea de-a 30-a erezie din *Panarium* despre ebioniţi că ar fi preluat o filiaţie divină dublă: „Doi însă, susţin ei, au fost desemnaţi de Dumnezeu, unul este Cristos, celălalt diavolul."[95] Această teorie trebuie să se fi extins mai departe în Asia Anterioară, căci printre paulicienii şi eucheţii de acolo a luat naştere teoria bogumilă despre Satanaël ca Demiurg.[96] Căci documentul nostru nu reprezintă altceva decât o versiune latinească a acelei

93 „Duo autem pisces […] duas illas personas videntur significare, quibus populus ille regebatur […] regiam scilicet et sacerdotalem" (*Liber de divertis quaestionibus LXXXIII*, VI/1, col. 72). Derivarea peştilor din cele două animale în *Esra IV* 49 şi urm. (cf. Soederberg, *La Religion des Cathares*, p. 97) mi se pare îndoielnică. Pasajul este următorul: „Atunci ţi-ai păstrat două dintre fiinţele «pe care le-ai creat»; pe una ai numit-o Behemoth, pe cealaltă Leviathan. Le-ai separat însă pe una de cealaltă" etc. Această imagine nu prea se potriveşte cu cei doi peşti din textul cathar.

94 „Ita Dominus noster Iesus Christus ostenditur rex noster. Ipse est etiam sacerdos noster in aeternum secundum ordinem Melchisedech" (Augustin, *loc. cit.*, col. 73).

95 Cap. XVI, ed. Oehler, I, p. 266.

96 A se vedea Psellus, *De daemonibus*, în ediţia de care dispun şi eu din 1497 a lui Marsilius Ficinus (*Auctores Platonici*), fol. N. V, v°.

relatări din *Panoplia* lui Euthymios Zigadenos, care, la rândul său, se referă la mărturisirea făcută de episcopul bogumil Basilius în anul 1111 în faţa împăratului Alexius Comnenus.[97]

Satana găseşte cei doi peşti — *nota bene* — înainte de crearea 230
lumii, deci în starea primară premundană, când duhul lui Dumnezeu se mai purta pe deasupra apelor întunecate (Facerea 1, 2). Dacă ar fi *un* peşte, atunci l-am putea interpreta pe acesta ca pe o prefigurare a Mântuitorului ce urma să vină, deci ca Cristos preexistent din Evanghelia cea de la Ioan, Logus-ul care a fost „la început la Dumnezeu". (Cristos spune şi în acest text cu referire la Ioan 1, 2: „Ego autem sedebam apus patrem meum.") Sunt însă *doi* peşti, legaţi printr-o comisură (şi anume jugul boilor), pe care o putem raporta numai la peştii zodiacali. În horoscopie, zodiile joacă rolul unor condiţii importante, care modifică esenţial influenţele planetelor aflate în ele sau, chiar şi fără planete, conferă diferitelor case în parte un caracter special. În cazul nostru peştii ar caracteriza de aceea ascendentul, momentul naşterii lumii.[98] Noi ştim că miturile cosmogonice sunt în fond *simboluri ale naşterii conştiinţei* (ceea ce nu pot să documentez aici mai pe larg).[99] Starea premundană corespunde aici inconştientului; exprimat alchimic, haosului, masei confuze sau *nigredo*, iar prin *opus*, pe care adeptul îl compară cu creaţia lumii, este adusă *albedo* sau *dealbatio*, albirea, care la rândul său este comparată parţial cu luna plină, parţial cu răsăritul soarelui.[100] Ea înseamnă în acelaşi timp şi iluminarea, adică lărgirea conştiinţei, care merge mână în mână cu „opera". Formulat psihologic, ambii peşti pe care diavolul îi găseşte în apa primordială ar caracteriza deci lumea conştiinţei pe cale de apariţie.

Comparaţia celor doi peşti cu un jug cu boi care sunt înhămaţi 231
la plug merită o atenţie deosebită. Boii reprezintă forţa motrice a plugului. În acelaşi mod, peştii înseamnă forţele motrice ale lumii ce va să vină, adică ale viitoarei stări a conştiinţei. Plugul este din ve-

97 *Panoplia dogmatica*, col. 1290 şi urm. Numele se scrie şi Zigadenos.
98 Interpretarea aceasta corespunde şi speculaţiilor astrologice moderne.
99 Cf. în acest sens Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*.
100 Riplaeus, *Chymische Schriften*, p. 35.

chimi un semn al stăpânirii pământului: acolo unde ară omul, el a smuls o bucată de sol din starea primitivă şi şi-a făcut-o utilă. Asta va să zică: peştii vor conduce această lume şi şi-o vor supune prin aceea că acţionează (astrologic) prin om şi îi formează starea conştiinţei. În mod ciudat, aratul nu începe ca toate celelalte lucruri în est, ci în vest. Acest motiv se răsfrânge în alchimie: „Ia aminte", zice Riplaeus, „că începutul tău se va desfăşura către Apus, de unde să te întorci către Miazănoapte, iară acolo luminilor le va pieri cu desăvârşire orice strălucire şi vor rămâne nouăzeci de nopţi în întunecatul purgatoriu cel fără de lumină. Apoi să îţi orientezi mersul tău către Orient şi vei ajunge prin niscaiva culori" etc.[101] Opera alchimică începe tocmai cu coborârea în întuneric (*nigredo*), respectiv în inconştient. Aratul, adică luarea în posesie a pământului, are loc „patris praecepto", la porunca tatălui. Dumnezeu nu numai că a prevăzut deci enantiodromia, care a început în anul 1000, ci a şi intenţionat-o. Luna mundană a peştilor trebuie să fie guvernată de două principii. Peştii sunt aici, ca şi boii, paraleli, adică îndreptaţi spre acelaşi ţel, cu toate că unul este Cristos, în schimb celălalt Anticrist.

232 Cam aşa trebuie desigur să ne imaginăm timpuriu medievalul „raisonnement" (în măsura în care acest cuvânt este aplicabil aici). Nu ştiu dacă un asemenea argument a fost vreodată dezbătut în mod conştient. Oricum, ar fi posibil, căci profetizarea talmudică susmenţionată despre *anno Domini* 530 ne face să presupunem pe de o parte un calcul astronomic şi pe de alta o aluzie astrologică la ♓ preferate de maeştrii evrei. Este însă posibil şi ca aici să nu existe o legătură conştientă cu reprezentările astrologice, ci să avem mai degrabă de-a face cu un produs al inconştientului. Că ultimul este perfect în stare să emită astfel de „consideraţii" se ştie totuşi în măsură suficientă din experienţa asupra viselor şi din analiza basmelor şi a miturilor.[102] Imaginea peştilor ca atare era un bun comun conştient şi poate să fi exprimat — inconştient — importanţa în

101 *Loc. cit.*, p. 33 şi urm.

102 Din literatura mai recentă aş dori să-l menţionez pe Laiblin, „Vom mythischen Gehalt unserer Märchen", în Schloz şi Laiblin, *Vom Sinn des Mythos.*

mod simbolic. Cam în această perioadă de timp (secolul al XI-lea), astrologii evrei au început, după cum am menţionat, să calculeze naşterea Mesiei în ♓, iar sentimentului general că a început o nouă epocă i-a dat expresie clară Gioacchino da Fiore.

Textul Apocalipsei noastre a Sf. Ioan probabil că nu a luat naş- 233
tere înainte de veacul al XI-lea şi nici mult mai târziu. Căci o dată cu începutul veacului al XI-lea, aşadar astrologic în mijlocul eonului peştilor, au răsărit pretutindeni erezii ca ciupercile după ploaie, şi, în mod semnificativ, chiar la început apare adversarul lui Cristos, al doilea peşte, şi anume diavolul, ca *Demiurg*. Privită istoric, această idee este un fel de renaştere gnostică, deoarece Demiurgul gnosticismului era considerat o fiinţă inferioară sau chiar malefică, de la care provine tot răul.[103] Important la această apariţie este *sincronicitatea*, adică momentul temporal determinat astrologic în care are ea loc.

Nu este însă de mirare că au pătruns idei cathare în alchimie. 234
Nu mi-au ajuns totuşi în mână texte care să stea mărturie că simbolul cathar al peştelui a fost transmis în cadrul alchimiei şi deci că acesta ar putea fi făcut răspunzător de simbolul lambspringkian al peştelui din materia arcană şi de antinomia ei internă. Simbolul lambspringkian nu a luat probabil naştere înainte de finele secolului al XVI-lea şi înseamnă o revitalizare a arhetipului. El reprezintă doi peşti opuşi paraleli care înoată în mare — „in nostro mari“ —, prin care se înţelege „aqua permanens“, materia arcană. Sunt desemnaţi ca *spiritus* şi *anima*, precum cerbul şi inorogul, cei doi lei, câinele şi lupul sau două păsări care se luptă între ele, şi indică astfel natura dublă a lui Mercurius.[104]

Dacă reflecţiile mele, care se bizuie pe o anumită cunoaştere a 235
gândirii simbolice medievale, sunt pertinente, atunci avem aici o adeverire remarcabilă a concepţiei mele dezvoltate mai sus. Căci odată cu anul 1000 începe o altă lume, care se vesteşte mai întâi prin mişcări religioase ciudate, ca bogumilii, catharii, albigenzii,

103 La gnosticii lui Irenaeus Demiurgul este fratele mai mic al lui Cristos, după cum am menţionat mai sus.

104 *Mus. herm.*, p. 343.

valdenzii, pauperes spiritus, Fratres Liberi Spiritus, beguinii, begharzii etc. şi prin religia Sfântului Spirit a unui Gioacchino da Fiore. De aceste mişcări ţin stimularea alchimiei şi — *last not least* — protestantismul, Iluminismul şi ştiinţele naturii, împreună cu amplificarea către diabolicul autentic pe care îl trăieşte epoca noastră, concomitent cu o dispariţie a creştinismului în faţa raţionalismului, intelectualismului, materialismului şi „realismului".

236 Aş dori să ilustrez pe baza unui exemplu concret cum izvorăşte autohton simbolul peştelui din inconştient. Este vorba despre cazul unei tinere femei care a avut dintotdeauna vise extraordinar de vii şi de plastice. Se afla sub influenţa concepţiei materialiste despre lume a tatălui ei, care avea o căsnicie nu chiar fericită. Ea se închidea în faţa acestor condiţii ambientale nefavorabile ei construindu-şi o viaţă interioară intensă, şi anume încă de la vârsta copilăriei. Părinţii şi-i înlocuia prin doi pomi din grădină. Pe la şase–şapte ani visa că *bunul Dumnezeu îi promitea un peşte de aur*. De atunci a început să viseze mai des peşti. Ulterior, cu câtva timp înainte de a intra în tratament psihic din cauza multiplelor ei probleme, a visat că *se afla la malul râului Limmat şi privea în josul apei. „Un bărbat aruncă o monedă de aur în râu, iată că apa devine transparentă şi se vede până la fund.*[105] *Acolo se află un recif de corali şi o mulţime de peşti. Printre ei câţiva au burta argintie şi spatele auriu.*" În timpul tratamentului a avut următorul fragment de vis: „*Ajung la malul unui râu care curge din belşug. La început nu văd mult, numai apă, pământ şi stâncă. Îmi arunc foile cu notiţe în apă, în sentimentul că astfel dau ceva înapoi apei. Imediat după aceea primesc o undiţă. Mă aşez cu ea pe un bloc de stâncă şi pescuiesc. Tot nu văd nimic decât apă, pământ şi stâncă. Deodată muşcă un peşte greu. Este argintiu pe burtă şi auriu pe spate. În timp ce-l trag la mal, peisajul se însufleţeşte: stânca apare ca fiind cel mai vechi teren al pământului: cresc iarbă şi flori, iar tufişurile se întind până la pădure. Se iscă vântul şi pune*

105 Transparentizarea apei are la bază faptul că se acordă atenţie inconştientului (valoare, aur). Este o jertfă adusă geniului izvorului. Cf. în acest sens viziunea lui Amitāyur-Dhyāna-Sutra, în Jung, *Zur Psychologie östlicher Meditation*, par. 913 şi urm.

totul în mişcare. Stau într-o tensiune greu de descris, însă tăcând chitic. Deodată aud dintr-o parte, venind ca din spate, vocea domnului X <X este un bărbat în vârstă pe care-l cunoaşte numai dintr-o fotografie şi din auzite, care îi apare însă ca o autoritate>. *El spune încet, dar hotărât: «Cel răbdător în domeniul cel mai lăuntric are parte de peşte, hrana adâncurilor.» În acest moment, în jurul meu se trasează un cerc, care atinge parţial şi apa. Apoi aud vocea din nou: «Cel viteaz în al doilea domeniu poate ajunge la victorie; căci acolo stăpână-i lupta.» După care se trasează un al doilea cerc în jurul meu, de astă dată atingând deja malul de dincolo. Totodată se deschide şi spre depărtări şi astfel devine vizibil un peisaj cu relief variat. Soarele se înalţă deasupra orizontului. Aud vocea, vorbind ca din depărtări: «Al treilea şi al patrulea domeniu iau naştere, amplificate similar, din cele anterioare. Dar al patrulea domeniu» — aici vocea se stinge preţ de o clipă, ca pentru a reflecta — «al patrulea domeniu se alătură primului.*[106] *Este cel mai înalt şi totodată cel mai adânc; căci ceea ce este cel mai înalt şi ceea ce este cel mai adânc se unesc. Sunt în fond unul singur».*" — Aici s-a trezit cu urechile vuindu-i.

Visul poartă în sine toate trăsăturile unui aşa-numit „vis mare" 237
şi în plus are calitatea de „lucru gândit", care este caracteristică tipului de atitudine intuitiv. Dacă pe vremea aceea visătoarea avea deja anumite cunoştinţe psihologice, îi lipsea totuşi orice cunoaştere a simbolisticii peştelui. Referitor la detalii sunt de remarcat următoarele: malul râului reprezintă ca să zic aşa pragul spre inconştient. Pescuitul este o încercare intuitivă de a „pescui" conţinuturi inconştiente (peşti), respectiv de a-i cuprinde. Argintul şi aurul peştelui desemnează (în limbaj alchimic) femininul şi masculinul, deci aspectul hermafrodit al peştelui, ceea ce îl arată ca fiind o *complexio oppositorum*.[107] El produce însufleţire magică.[108] Bărbatul cel bătrân este o personificare a arhetipului bătrânului înţelept. Peştele ca „mâncare minunată" ne este deja cunoscut. Este hrana (euharistică) a celor „desăvârşiţi" (*teleioi*). Primul cerc, care atinge apa,

106 Cf. cap. XII.
107 Cf. *Psychologie und Alchemie*, s. v. *coniunctio*.
108 *Ichthys* (= Cristos sau Attis) este hrana dătătoare de viaţă (nemuritoare).

ilustrează integrarea (parţială) a inconştientului. Lupta corespunde conflictului contrariilor, cum ar fi cel dintre conştiinţă şi umbră. Al doilea cerc atinge „malul de dincolo", adică locul unde se unesc contrariile. Astfel, substanţa arcană se numeşte în indiană „sistemul mercurului", *pâra-da*, „dăruind celălalt mal", şi este, ca în Occident, Mercurius.[109] Al patrulea domeniu, scos în evidenţă printr-un hiat semnificativ, este el *cel care*, asociindu-se celorlalte trei, cuprinde toate patru într-o unitate.[110] Cercurile dau în mod natural o mandală, în care, paradoxal, periferia coincide cu centrul. Asta ne aminteşte de vechea imagine divină: „Deus est circulus cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam." Motivul coincidenţei primului cu cel de-al patrulea este exprimat încă în *Axioma Mariei*: „Din unu devine doi, din doi trei, şi din al treilea apare unul ca al patrulea" (*to hen tetarton*).

238 Acest vis rezumă cât se poate de concis întreaga simbolistică a procesului individuaţiei, şi anume într-o persoană căreia îi este total necunoscută literatura referitoare la acest obiect. Astfel de cazuri, care nu sunt nicidecum rarităţi, ar cam trebui să ne dea de gândit. Ele dovedesc cu adevărat existenţa unei „ştiinţe" inconştiente legate de procesul individuaţiei şi de simbolistica sa istorică.

109 Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, pp. 336 şi urm. şi Jung, *Der Geist Mercurius*, cap. 9.

110 *Psychologie und Alchemie*, par. 26 şi 209, şi *Der Geist Mercurius*, par. 272, ca şi *Încercare de interpretare psihologică a normei trinităţii Trinitätsdogmas*, par. 184 şi urm.

XI
INTERPRETAREA ALCHIMICĂ A PEŞTELUI

Ne îndreptăm acum din nou spre problema ridicată de *Instruc-* 239
tio de arbore solari, citată mai sus, şi anume întrebarea cum este prins peştele. Echeneis exercită asupra vapoarelor o atracţie pe care o putem compara cel mai bine cu influenţa magnetului asupra fierului. Atracţia porneşte, cum arată documentele transmise, de la peşte şi face ca vehiculul cârmit sau vâslit de om să se oprească.[1] Menţionez această trăsătură aparent nesemnificativă pentru că, după cum vom vedea, în concepţia alchimică atracţia nu mai porneşte de la peşte, ci de la un magnet care se află în posesia omului şi care, la rândul său, exercită acum acea atracţie care era până atunci puterea tainică a peştelui. Dacă ne reîmprospătăm semnificaţia acestuia, ne este uşor să înţelegem că acest centru arcan radiază o mare forţă de atracţie, ce se poate compara în mod adecvat cu magnetismul Polului Nord.[2] Aşa cum vom vedea mai jos, şi gnos-

1 „Echenaïs est semipedalis pisciculus, nomen sumsit quod navem adhaerendo teneat, licet ruant venti, saeviant procellae, navis tamen quasi radicata in mari stare videtur nec moveri potest […]. Hunc Latini moram (Remora) appellant" (DU CANGE, *Glossarium*, s. v. *Echenaïs*. Citat dintr-un manuscris despre „bestiarum".) Acest pasaj provine cuvânt cu cuvânt din *Liber etymologiarum* (XII, VI) al lui ISIDORUS HISPALENSIS. Numele peştelui este aici „echinus", ceea ce înseamnă, exact, arici de mare. Acest animal face parte datorită construcţiei radiale din aceeaşi categorie cu *stella maris* şi meduza.

2 Faptul că forţa lui Echeneis a fost înţeleasă ca magnetică reiese din legenda după care trebuie aruncată o Echeneis sărată într-un puţ, pentru a atrage aurul aflat

ticii au spus lucruri asemănătoare despre efectul magnetic al figurii lor centrale (punct, monadă, fiu etc.). De aceea este o noutate remarcabilă că alchimistul se pregăteşte să mânuiască un instrument de la care aşteaptă să aibă aceleaşi forţe ca Echeneis, dar care să radieze în direcţie inversă. Această inversare este importantă pentru psihologia alchimiei, întrucât constituie un caz paralel cu pretenţia adepţilor de a-l putea produce prin arta lor — *Deo concedente* — pe *filius macrocosmi*, corespondenţa lui Cristos. Astfel, *artifex*, respectiv instrumentul său, trece întru câtva în locul lui Echeneis ca şi în locul a tot ceea ce înseamnă ea ca *arcanum*. El a tras cu ochiul, ca să zicem aşa, şi i-a aflat peştelui secretul şi vrea acum să scoată *arcanum* la suprafaţă, pentru a-l produce din el pe *filius philosophorum*, *lapis*-ul.

240 „Magnetul înţelepţilor" care urmează să tragă în sus peştele minunat poate, după cum sugerează textul, să fie *învăţat*. Conţinutul acestei învăţături tainice este adevăratul *arcanum* al alchimiei, care se referă la descoperirea sau producerea *primei materia*. „Doctrina" sau „theoria" este personificată sau, mai bine zis, concretizată ca „Mercurius non vulgi id est philosophorum". Şi acest concept este echivoc precum anticul Hermes; ba este o substanţă misterioasă asemănătoare mercurului, ba o filosofie. Pernety exprimă acest *quidproquo* drastic în următoarele cuvinte: „La matière du mercure philosophique [...] a une vertu aimantive qui attire des rayons du Soleil et de la Lune le mercure des Sages."[3] Despre *prima materia* adepţii vorbesc foarte mult şi spun foarte puţin; chiar atât de puţin, încât de cele mai multe ori nu ne putem face o idee corectă despre ea.[4] Această atitudine denotă o greutate considerabilă de gândire, mai întâi uşor de înţeles, în măsura în care nici nu există o astfel de materie din care să putem produce *lapis* şi nici nu a fost

acolo şi a-l aduce la suprafaţă. A se vedea Masenius, *Speculum imaginum veritatis occultae*, s. v. *Echeneis*. „Magnet" este numită şi apa de salmiac, care, adăugată soluţiilor metalice, trage „*in momento* tot ce este bun înlăuntru/ fie aur ori tinctură, la sine pe fundul paharului" (*Lexicon medico-chymicum*, p. 156).

3 *Dictionnaire mytho-hermétique*, s. v. *Magnès*.

4 Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 425 şi urm.

produs vreodată unul care să fi corespuns întru câtva aşteptărilor; apoi, denumirile *primei materia* trimit la ceva care nici nu reprezintă o substanţă anume, ci mai degrabă trebuie să fie un termen intuitiv al unei *situaţii psihice iniţiale*, ca de exemplu apa vieţii, nor, cer, umbră, mare, mamă, lună, dragon, Venus, haos, *massa confusa*, microcosmos etc.

În marea majoritate a unor astfel de nume figurează şi „magne- 241
sia", prin care să nu ne imaginăm cumva „magnesia usta" (oxid de magneziu) a farmacopeii.[5] La Pliniu şi Dioscorides ea desemnează magnetitul. „Magnesia" este mai degrabă „tota mixtio" sau „copulata mixtio", „de qua extrahitur ista humiditas"[6] (*scl.* „radicalis lapidis nostri")[7]. În tratatul *Aristoteles de perfecto magisterio*[8] se descrie producerea complicată a „magnesiei". Ea constituie substanţa arcană albită.[9] Pandolfus zice în *Turba*: „Iubeo capere occultum et honorabile arcanum quod est, magnesia alba."[10] La Heinrich Khunrath „magnesia" este sinonim cu „chaos" şi „aes hermetis". „O catolică sau universală, adică/ lumesc general/ din trup, spirit şi suflet natural compusă fiinţă întreită/care este singură un autentic subiectum catholicon/ şi adevărată universală materiam lapidis philosophorum."[11] „Magnesia" este de natură feminină[12], aşa cum magnetul este de natură masculină.[13] De aceea ea poartă „în pânte-

5 Berthelot spune despre „magnésie": „Jusqu'au XVIII^e siècle, <le mot> n'a rien eu de commun avec la magnésie des chimistes d'aujourd'hui" (*Alch. grecs*, „Introduction", p. 255).

6 Mylius, *Phil. ref.*, p. 31.

7 „Corpus magnesiae" este „radix domus clausae" a lui „venter", în care sunt unite Sol şi Luna (*Aurora consurgens*, în *Art. aurif.* I, p. 191).

8 *Theatr. chem.* (1602) III, pp. 88 şi urm.

9 Mylius numeşte cel de-al 10-lea grad al procesului „exaltatio": „Quae est nostrae magnesiae dealbatae ingeniosa nobilitatio" (*loc. cit.*, p. 129). De aceea *Rosarium philosophorum* spune (*Art. aurif.* II, p. 231): „Magnesia est Luna plena."

10 „Să se ia şi secretul ascuns şi onorabil care este «magnesia» albă" (Sermo XXI, p. 19).

11 *Von hylealischen Chaos* (aşa-num. „Confessio"), pp. 5 şi urm.

12 „Magnesia, id est, foemina" (Rulandus, *Lexicon alchemiae*, p. 317).

13 Există, ce-i drept, în regiunea Alexandriei şi în Troas un magnetit „sexus foemini, et nullius usus" (Rulandus, *loc. cit.*, p. 315).

cele ei *sal armoniacum et vegetabile*“, aceasta însemnând substanţa arcană a pietrei.[14] Încă în alchimia greacă „magnesia“, respectiv „magnes“, este substanţa hermafrodită de transformare.[15] „Magnesia“ este legată pentru alchimist nu numai după sonoritate, ci şi după sens de „magnes“, aşa cum este formulată „recept“ la Rosinus: „Ia, aşadar, această piatră însufleţită, deci care are un suflet în sine, şi anume mercurialul[16] care este dotat cu senzaţii, deci care percepe prezentul şi influenţa «magnesiei» şi a magnetului, şi pe calaminaris şi piatra cea vie prin mişcare pe loc, urmărire şi împingere“ etc.[17]

242 Din acest text reiese cu suficientă claritate că în cazul procedurii alchimice propriu-zise nu este vorba nicidecum de procedee chimice, căci pentru acestea corpul ce urmează a fi transformat nu are nevoie nici să fie însufleţit, nici să aibă percepţii senzoriale. Îi sunt însă neapărat necesare funcţii psihice, dacă este vorba, ca la „magnesia“, de una dintre numeroasele expresii prin care adepţii desemnează inconştientul; deci tocmai de acea parte ocultă a sufletului, care le alunecase şi scăpase prin proiecţie spontană în substanţa chimică necunoscută şi care şi-a bătut acum joc de ei prin sute de substanţe arcane, adică de proştii dintre ei, care mult timp nu au remarcat nimic, deşi în textele clasicilor lor se găsesc destule indicii care i-ar fi putut îndruma pe calea cea bună. Din păcate, în prezent nu suntem încă atât de departe de Evul Mediu încât, fără a trebui să depăşim mai întâi greutăţi considerabile, să putem înţelege de-a dreptul intenţiile alchimiei.

14 A se vedea *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, în *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 499 şi urm.

15 Berthelot, *Alch. grecs*, „Introduction“, p. 255.

16 „*Magnesia* este apa amestecată congelată în aer, ce focului i se opune,/ pământul pietrei,/ *mercurius* al nostru, *mistio substantiarum*, care chiar înlăuntru *mercurius* este“ (Rulandus, *loc. cit.*, p. 317).

17 *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. aurif.* I, p. 311): „Recipe ergo hunc lapidem animalem: id est, animam in se habentem, scilicet Mercurialem sensibilem: id est, sentientem praesentiam, et influentiam magnesiae et magnetis, et calcinarem <et lapidem> per motum localem, prosequendo et fugando vegetabilem“ etc. În loc de „et lapidem“, în textul din 1593, pe care-l am în faţă, scrie „ac apicem“, care nu are sens. Greşeala culegătorului este uşor de constatat. Rosinus este un Zosimos denaturat ca urmare a transcrierii arabe.

„Lapis animalis“ al lui Rosinus este deci gândit ca o fiinţă însu- 243
fleţită, despre care se presupune că *simte* influenţa „magnesiei“ şi a magnetului, respectiv o *percepe*. Dar şi „magnes“ este, la rândul său, „un lucru însufleţit“. Astfel, jurisconsultul şi alchimistul din Basel Ioannes Chrysippus Fanianus spune: „Dacă unui Thales din Milet îi plăcea să numească acea piatră a lui Hercule, adică magnetul, un lucru însufleţit, pentru că pare să atragă fierul şi să-l constrângă, atunci de ce să nu numim şi sarea… însufleţită?“[18] Dorneus scrie: „Ne învaţă piatra magnetică, în care nu se vede <cu ochii> acea forţă magnetică ce atrage fierul, întrucât un spirit este ascuns în ea, care nu este sesizat de simţuri.“[19] Augustin ne înfăţişează în mod elocvent cât de numinos a acţionat insesizabilitatea magnetismului asupra oamenilor din vremurile de demult: „Despre piatra magnetică noi ştim“, scrie el, „că atrage în chip miraculos fierul către sine, ceea ce, când am văzut pentru prima dată, mi-a pricinuit un fior rece“ („vehementer inhorrui“).[20] Humanistul Andrea Alciati (m. 1550) exclamase, la rândul lui: „Quare qui primum magnetis virtutem trahentis ferrum agnoverit et viderit, non potest non illico in admirationem rapi […]. Neque satis est, si aliqui harum rerum arcanam quandam vim tam vulgo tritam nobis obtrudant. Quomodo enim definient occultam illam vim, de qua nihil preter nomen possunt ostendere?“[21] Se pare că renumitul anatomist şi

18 *De arte metallicae metamorphoseos et Philiponum liber singularis*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 44.

19 *Philosophia chemica*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 497. În acest loc dezbate autorul punctul său de vedere despre „anima rerum“: „Corpus […] cuiusque rei carcer est, quo virtutes animae rerum detinentur, ac impediuntur, quo minus earum spiritus naturales in illam vires et actiones suas libere possint imprimere. Talis est et eiusdem efficaciae spiritus eiusmodi rerum insensatarum pro sui subiecti ratione, qualis est in homine fides indubia.“ Forţele divine închise în corpuri nu sunt altceva decât Dionysos împrăştiat în *hyle*.

20 *De civitate Dei*, XXI, cap. IV. La fel de miraculos este pentru Augustin varul nestins („calx viva“): „Quam mirum est quod cum exstinguitur, tunc accenditur?“

21 *Emblemata*, Embl. CLXXI, p. 715 a: „De aceea cel care percepe şi vede pentru prima dată puterea magnetului de a atrage fierul nu poate să nu fie imediat cuprins de uimire. […] Şi nu este suficient ca unii să ne impună acea anume for-

astrolog Gabriel Fallopius (1490–1563) ar fi considerat magnetul împreună cu mercurul şi purgativul drept minuni inexplicabile, al căror „effectus cum stupore sit admirandus", aşa cum aminteşte Libavius în *Ars prolatoria*.[22] Din astfel de afirmaţii se poate încă recunoaşte reacţia naivă a oamenilor inteligenţi şi gânditori, pentru care asemenea constatări însemnau minuni inexplicabile. Este deci de înţeles că ei considerau aceste obiecte surprinzătoare drept *însufleţite* („calx viva", „lapis animatus" etc.). Astfel, şi magnetul este o fiinţă însufleţită, ca şi piatra secretă care are capacitatea de a simţi. În *Duodecim tractatus*[23] „magnes" figurează ca simbol pentru „aqua roris nostri" (apa din roua noastră), „a cărei mamă este centru al Solis şi Lunae, al celei cereşti, cât şi al celei pământeşti. Această apă (cunoscuta „aqua permanens") este astfel apostrofată de autorul anonim: „O sancta et admirabilis natura, quae filios doctrinae errare non permittis, sicuti in vita humana in dies demonstras. Porro in hisce […]. Tractatibus tot rationes naturales in medium attuli, ut […]. Lector, intelligere possit ea omnia, quae oculis meis Deo benedicente vidi" etc.[24]

244 Remarcăm cum transpare aici ideea învăţăturii, a doctrinei, „aqua doctrinae". După cum am văzut deja mai sus, „magnetul", sau „roua cerească", poate fi învăţat. El simbolizează, ca şi „aqua", însăşi învăţătura. Acesta se află faţă în faţă cu „piatra însufleţită", care „percepe" influenţa magnetismului, adică a perechii

ţă tainică a acestor lucruri, care este atât de general cunoscută. Căci cum vor defini ei acele forţe ascunse, despre care nu pot prezenta nimic decât un nume?"

22 În *Commentariorum alchymiae*, pars II, lib. V, cap. XVII, p. 101.

23 *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, în *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 499.

24 *Loc. cit.*: „O, natură sfântă şi admirabilă, care nu le permiţi fiilor doctrinei să rătăcească, aşa cum demonstrezi zilnic în viaţa omenească. De aceea am prezentat în aceste tratate atâtea motive naturale, pentru ca […] cititorul să poată înţelege tot ceea ce am văzut cu ochii mei sub binecuvântarea lui Dumnezeu." Extraordinara importanţă a apei în alchimie are după părerea mea surse gnostice: Τετίμηται δὲ καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται σχεδὸν φάσκονθες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου [Şi apa este venerată, şi ei cred în ea ca într-un Dumnezeu, căci ei afirmă de-a dreptul că viaţa ar proveni din aceasta.] (Epifan, *Panarium*, LIII, cap. I)

„magnes–magnesia". Piatra însufleţită, ca şi magnetul, este materie arcană, şi numai asemenea substanţe intră în acea legătură ce duce în cele din urmă la ţel, şi anume la „lapis philosophorum", care are trup, suflet şi spirit. Dorneus spune: „<Gentiles pagani> Inquiunt enim, natura naturam sibi similem appetit, et congaudet suae naturae; si alienae iungatur, destruitur opus naturae."[25] Face astfel aluzie la acea axiomă care îi este atribuită de regulă alchimistului Democrit. „Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ." („Natura se bucură de natură; natura biruie natura; natura stăpâneşte natura.")[26]

După cum „magnes" şi „magnesia" formează o pereche, aşa este, se ştie, şi „lapis animatus sive vegetabilis"[27] un Rebis şi hermafrodit, ce rezultă din cununia regală. Stau deci faţă în faţă două perechi, care formează prin atracţie un cuaternio, adică a patra bază a totalităţii.[28] Perechile înseamnă, aşa cum reiese din simbolistică, unul şi acelaşi lucru, şi anume o *complexio oppositorum*, respectiv „simbolul unificator".[29] Dacă în textele noastre ele nu sunt înfăţişate drept unul şi acelaşi lucru şi drept coincizând cu materia arcană, atunci asta trebuie să aibă un temei, pe care nu-l putem intui din simbolurile existente pentru cele două substanţe: de pildă, aici avem „magnesia" şi acolo apa, aici „magnes" şi acolo peştele; şi totuşi ambele semnifică „materia prima" din care rezultă naşterea 245

25 *Ars chemistica*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 252: „<Păgânii> spun că natura cere o natură similară ei şi se bucură împreună cu natura ei; dacă în schimb este legată de o <natură> străină, atunci opera naturii este distrusă."

26 Δημοκρίτου φυσικὰ καὶ μυστικά (Berthelot, *Alch. grecs*, II, I, 3) După cum istoriseşte Democrit, se pare că dascălul său decedat i-ar fi revelat această axiomă (*loc. cit.*). Synesius relatează în tratatul său adresat preotului lui Serapis*, Dioscurus (Berthelot, *loc. cit.*, II, III, p. 57), că Ostanes a fost dascălul lui Democrit, iar axioma provine de la cel dintâi.

* Veche divinitate de origine egipteană, al cărei cult a fost introdus de timpuriu în Grecia şi ulterior la Roma; considerat zeul vindecărilor miraculoase. (*N.t.*)

27 „Vegetabilis" înseamnă în textele noastre, dacă se raportează la Mercurius, „viu", dacă se referă însă la „quinta essentia", atunci „însufleţitor".

28 Cf. *Psihologia transferului*, par. 433 şi urm., şi *Contribuţii la fenomenologia spiritului n basm*, par. 429 şi urm.

29 *Tipuri psihologice*, V, 3, par. 315 şi urm.

miraculoasă. La ce diferenţă se referă adepţii reiese dintr-un pasaj al unui tratat din secolul al XVII-lea, scris de Iohannes Collesson, Ordinis S. Benedicti Prior: „Quantum autem ad substantiam, qua naturaliter et Philosophice aurum et argentum vulgare solvuntur attinet, nemo sibi imaginari debet, ullam aliam, quam animam mundi generalem, quae per magnetes et media Philosophica trahitur et attrahitur de corporibus superioribus maxime vero de radiis Solis et Lunae. Unde liquet illos Mercurii seu menstrui Philosophici nullam habere cognitionem, qui naturaliter et physice metalla perfecta dissolvere cogitant" etc.[30]

246 În mod evident, trebuie diferenţiate două categorii de simboluri. În primul rând, cele care desemnează substanţa extrapsihică, chimică sau echivalentul ei metafizic, cum ar fi *serpens mercurialis, Sanctus Spiritus, anima mundi, veritas, sapientia* etc.; în al doilea rând, cele care denumesc mijloacele produse de adept, ca *solventia* (*aqua, acetum, lac virginis*) sau echivalentul lor „filosofic", şi anume *theoria* sau *scientia*, care, dacă sunt „corecte", au efect miraculos asupra substanţei, după cum arată Dorneus în tratatele sale filosofice.[31]

247 Aceste două concepţii se încurcă tot mereu la alchimişti: ba substanţa arcană nu este aparent nimic altceva decât un corp chimic, ba este o idee pe care am numi-o astăzi un conţinut psihic. Pernety evocă plastic această încâlceală în explicaţia pe care o dă el magnetului: „Mais il ne faut pas s'imaginer que cet aiman soit l'aiman

30 „În ceea ce priveşte substanţa însă, prin care aurul şi argintul obişnuit se dizolvă pe cale naturală şi filosofică, să nu-şi imagineze nimeni că prin magneţi şi mijloace filosofice se trage şi atrage vreun altul decât sufletul general al lumii din corpurile superioare, mai ales însă din razele soarelui şi ale lunii. De unde este clar că cei care cred că ar putea dizolva metale perfecte pe cale naturală şi fizică nu au cunoştinţă de Mercurius sau de lichidul filosofic" (*Idea perfecta philosophiae hermeticae*, în *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 152). Prima ediţie a tratatului este datată 1630. Despre Collesson nu pare să se ştie ceva.

31 „Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt Philosophi, eiusque talem esse virtutem compererunt, ut miracula fecerit" (*Speculativa philosophia*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 298).

vulgaire. Ils <alchimiştii> ne lui ont donné ce nom qu'à cause de sa sympathie naturelle avec ce qu'ils appellent leur acier <adamas>. Celui-ci est la mine <materia prima> de leur or, et l'aiman est la mine de leur acier. Le centre de cet aiman renferme un sel caché, un menstrue propre à calciner l'or philosophique. Ce sel préparé forme leur mercure, avec lequel ils font le magistere des Sages au blanc et au rouge. Il devient une mine de feu céleste, qui sert de ferment à leur pierre" etc.[32] În viziunea sa, magnetul conţine deci ca secret al acţiunii lui o sare preparată de adept. Când vorbeşte un alchimist de „sare" el se referă numai uneori la NaCl sau o altă sare. Putem presupune cu destulă siguranţă că el nici nu poate face abstracţie de semnificaţia sa simbolică şi de aceea include în substanţa chimică „sal sapientiae". Este sarea ascunsă în magnet şi preparată de adept, adică este pe de o parte un produs al artei sale, pe de alta există deja, ascunsă în natură. Această contradicţie se dizolvă uşor prin supoziţia că este vorba pur şi simplu de o *proiecţie a unui conţinut psihic*.

O situaţie asemănătoare întâlnim la Dorneus: aici se vizează, 248
ce-i drept, nu sarea înţelepciunii, ci „veritas", care pentru el este, pe de o parte, ascunsă în lucrurile naturale şi, pe de alta, constituie vădit un concept „moral". „Veritas" înseamnă pentru el „medicina, corrigens et transmutans id, quod non est amplius, in id quod fuit ante corruptionem, ac in melius, et id quod non est, in id quod esse debet"[33]. Acest „adevăr" este o „substantia metaphysica", ce nu-i ascunsă numai în lucruri, ci şi în corpul omenesc: „In corpore humano latet quaedam substantia metaphysica, paucissimis nota, quae nullo […] indiget medicamento, sed ipsa medicamentum est incorruptum."[34] Este de aceea „chemistarum […]

32 *Dictionnaire mytho-hermétique*, s. v. *aiman*.

33 „Leacul care corectează şi transformă ceea ce este mai puţin, în ceea ce era înainte de alterare, şi în mai bine, iar ceea ce nu este, în ceea ce trebuie să fie" (*loc. cit.*, p. 267).

34 În corpul omenesc este ascunsă o anumită substanţă metafizică, cunoscută numai de puţini, care nu are nevoie […] de niciun leac, ci ea însăşi este leacul intact" (*loc. cit.*, p. 265).

studium in sensualibus insensualem illam veritatem a suis compedibus liberare“[35]. De aceea oricine care vrea să dobândească arta chimică trebuie să studieze „adevărata filosofie“, şi nu pe cea „aristotelică“, aşa cum adaugă Dorneus, căci adevărata învăţătură este, ca să ne exprimăm ca şi Collesson, magnetul, cu care este eliberat „centrum veri“ din corpuri şi cu care ele pot fi transformate. „Philosophi“, scrie Dorneus, „divino quodam afflatu cognoverunt hanc virtutem, caelestemque vigorem a suis compedibus liberari posse: non contrario, […] sed suo simili. Cum igitur tale quid, sive in homine sive extra ipsum inveniatur, quod huic est conforme substantiae, […] similia similibus esse corroboranda, pace potius, quam bello“ etc.[36]

249 Deci învăţătura care formează achiziţia şi deţinerea conştiinţei — „divino quodam afflatu“ — este totodată instrumentul care poate elibera obiectul „doctrinae“ sau al „theoriae“ din captivitatea sa în „corp“, căci simbolul care reprezintă învăţătura desemnează şi *este* în acelaşi timp şi obiectul misterios asupra căruia ea se pronunţă. Ea apare în conştiinţa adeptului ca un dar din partea Sfântului Duh. Este un „thesaurus“ ca o cunoaştere a secretului artei, şi anume al comorii ascunse în „prima materia“, comoară considerată ca aflându-se în afara omului. Comoara învăţăturii şi „arcanum“ cel preţios, presupus a se găsi în substanţa întunecată, sunt acelaşi lucru, ceea ce pentru noi nu înseamnă o descoperire, odată ce ştim deja de mult că astfel de „arcana“ îşi datorează existenţa proiecţiei inconştiente. Dorneus este acel gânditor care a recunoscut primul şi la modul cel mai clar dilema extraordinară a alchimiei: *este aceeaşi substanţă arcană, fie că ea se află înăuntrul sau în afara omului*. Procedura „alchymică“ are loc afară şi înăuntru. Cine nu înţe-

35 „Străduinţa adepţilor de a elibera din cătuşe un adevăr nesenzorial din lucrurile senzoriale“ (*loc. cit.*, p. 271).

36 Filosofii au recunoscut printr-o anume inspiraţie divină că această forţă şi putere celestă poate fi eliberată din cătuşele ei; nu prin contrariul său, […] ci prin ceea ce-i este similar. Deci întrucât ceva ca atare se găseşte în om sau în afara acestuia, pentru că este conform cu această substanţă, […] similarul să fie întărit prin similar, prin pace mai degrabă decât prin război“ (*loc. cit.*, p. 265).

lege să elibereze în propriul său suflet „veritas“ din cătuşele ei, aceluia nu-i va izbuti nici *opus*-ul fizic, şi cine ştie să facă piatra, acela o poate face numai pe baza învăţăturii corecte, prin care el însuşi este transformat sau pe care o produce ca urmare a propriei sale transformări.

Pe baza acestor reflecţii Dorneus ajunge la concluzia că *cunoaş-* 250
terea de sine este de o însemnătate fundamentală. „Fac igitur“, spune el, „ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus.“[37] Speranţele pe care ni le punem în operă trebuie, cu alte cuvinte, îndreptate spre propriul eu. Producerea substanţei arcane, „generatio Mercurii“, îi este posibilă numai celui care are o cunoaştere completă a învăţăturii; dar „non possumus de quovis dubio certiores fieri, quam experiendo, nec melius quam in nobis ipsis“[38]. Teoria formulează deci experienţa interioară sau depinde în măsură esenţială de ea: „Cognoscat hominis in homine thesaurum existere maximum, et non extra ipsum. Ab ipso procedit interius […] per quod operatur extrinsecus id, quod oculariter videt. Ergo nisi mente caecus fuerit, videbit (id est) intelliget, quis et qualis sit intrinsecus, luceque naturae seipsum cognoscet per exteriora.“[39] „Arcanum“ se află în primul rând în om; este Sinele său propriu-zis[40], pe care nu-l ştie încă, ci îl va cunoaşte făcând experienţa exteriorului. De aceea Dorneus cere de la alchimist: „Disce ex te ipso, quicquid est et in caelo et in terra, cognoscere, ut sapiens fias in omnibus.

37 „Ai, aşadar, grijă să ieşi ca atare, <aşa> cum vrei să fie opera la care tinzi“ (*loc. cit.*, p. 277).

38 „Nu ne putem convinge referitor la un anumit dubiu, decât prin experienţă, şi nu mai bine decât <dacă facem experienţa> în noi înşine“ (*Philosophia meditativa*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 467).

39 „Să recunoască el că cea mai mare comoară a omului există în om, şi nu în afara acestuia. Din acesta porneşte lăuntric […] prin care el obţine în afară ceea ce vrea să vadă cu ochii. Deci dacă nu este orb spiritualiceşte, va vedea, adică va înţelege, cine este el în interior şi cum este alcătuit, şi prin exterior se va cunoaşte pe el însuşi cu lumina naturii“ (*Speculativa philosophia*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 307)

40 Alchimistul şi misticul John Pordage (1607–1681) desemnează omul interior „etern“ drept un „extras şi concept concis al macrocosmosului“ (*Sophia*, p. 34).

Ignoras caelum et elementa prius unum fuisse, divino quoque ab invicem artificio separata, ut et te et omnia generare possent?“[41]

251 Cum „ştiinţa“ despre lume „sălăşluieşte în propriul piept“, adeptul să-şi extragă cunoaşterea lumii din ştiinţa despre „el însuşi“, căci Sinele său, pe care mai întâi trebuie să-l cunoască, ţine de o natură care a reieşit din unitatea primordială a lui Dumnezeu cu lumea. În mod evident, aici *nu* este vorba despre acea ştiinţă referitoare la alcătuirea Eului, care este confundată cu comoditate, şi de aceea cu plăcere, cu cunoaşterea de sine. Din acest motiv, oricine încearcă serios să se cunoască pe sine însuşi ca obiect este şi suspectat de egoism şi individualism. O astfel de cunoaştere nu are însă nimic de-a face cu ştiinţa subiectivă a unei conştiinţe a Eului legate de sine însuşi. Aceasta din urmă este câinele care aleargă după propria coadă. Prima în schimb este un studiu dificil şi pretenţios din punct de vedere moral, despre care aşa-zisa psihologie nu ştie nimic iar publicul cult ştie numai puţine. Alchimistul avea însă pesemne măcar o bănuială indirectă în acest sens: cel puţin ştia că purta în sine ca parte a întregului şi o imagine a întregului, „firmamentul“ sau „Olimpul“, aşa cum a formulat această idee Paracelsus.[42] Microcosmosul interior era obiectul involuntar al cercetării alchimice. În ziua de azi am numi acest obiect *inconştientul colectiv*, care trebuie desemnat drept obiectiv în măsura în care rămâne în toţi indivizii identic cu sine însuşi şi de aceea este numai Unul. Din acest Unu universal se iveşte în fiecare în parte conştiinţa

41 „Cunoaşte din tine însuţi tot ce este atât în cer, cât şi pe pământ, ca să devii înţelept în toate. Nu ştii că cerul şi elementele, care au fost separate între ele printr-un act divin de creaţie, erau odinioară una, ca să te poată produce pe tine şi tot?“ (*loc. cit.*, p. 276).

42 O idee care şi-a găsit mai apoi dezvoltarea plenară în monadologia lui Leibniz două sute de ani mai târziu, pentru ca ulterior să se scufunde într-o uitare totală pentru alţi două sute de ani în faţa trinităţii ştiinţifice timp, spaţiu, cauzalitate. Herbert Silberer, care s-a ocupat şi el cu alchimia, spune: „Mai că aş prefera să mă dedau complet limbajului figurat şi să numesc subconştientul cel mai adânc — cerul nostru interior cu stele fixe […]“ (*Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewußten*, p. 66). Alte amănunte în acest sens în articolul meu „Spiritul psihologiei“.

subiectivă, adică Eul. Cam aşa am înţelege astăzi „unum fuisse“ şi „separatum divino artificio“ ale lui Dorneus.

252 Această cunoaştere obiectivă a Sinelui este avută în vedere, atunci când autorul nostru spune: „Nemo vero potest cognoscere se, nisi sciat quid, et non quis ipse sit, a quo dependeat, vel cuius sit […] et in quem finem factus sit.“[43] Diferenţierea lui „quid“ de „quis“ este extraordinar de importantă: în timp ce „quis“ are un aspect personalist inconfundabil şi se referă de aceea la Eu, „quid“ este un neutru, care nu presupune nimic decât un obiect la care nici măcar personalitatea nu este sigură. Nu este vorba despre conştiinţa psihică subiectivă a Eului, ci ea însăşi este obiectul necunoscut, neprejudiciat şi care urmează încă a fi cercetat. Cu greu se poate distinge cunoaşterea Eului şi cunoaşterea Sinelui mai pregnant decât prin acest „quis“ şi „quid“. Aici un alchimist din veacul al XVI-lea a reuşit ceva de care anumiţi psihologi (sau aceia care îşi permit o judecată *in psychologicis*) se mai poticnesc şi azi. „Quid“ se referă la Sinele neutru, *la datul obiectiv al totalităţii*, pe de o parte „depinzând“ şi „aparţinând“, adică fiind determinat cauzal, iar pe de alta fiind rânduit spre un ţel. Acesta din urmă aminteşte de importanta frază iniţială din *Fundamentum* de Ignatius de Loyola: „Homo creatus est <ad hunc finem>, ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat, et per haec salvet animam suam.“[44]

253 Omul cunoaşte probabil numai o mică parte a psihicului său, după cum nu are decât o înţelegere foarte limitată a fiziologiei organismului său. Aşa cum cauzalitatea existenţei sale psihice rezidă în mare parte în afara conştiinţei în procese inconştiente, aşa acţionează în el şi determinări de scop, care îşi au originea şi existenţa tot în inconştient. Prima a fost demonstrată, după cum se

43 „Nimeni nu se poate însă cunoaşte <pe sine>, dacă nu ştie ce, şi nu cine este el însuşi, de cine <sau de ce> depinde sau al cui este <resp. cui sau unde aparţine el> şi cu ce scop a fost făcut“ (*loc. cit.*, p. 272).

44 *Exercitia spiritualia*, Hebdomada I, p. 26: „Omul este creat <cu scopul> ca să-l laude pe Dumnezeu, stăpânul nostru, să îi arate respect şi să-i servească şi astfel să-şi salveze sufletul.“

ştie, de psihologia lui Freud, ultima de cea a lui Adler într-un chip elementar. *Causae* ca şi *fines* transcend deci conştiinţa într-o măsură demnă de luat în considerare, ceea ce înseamnă totodată că alcătuirea şi eficienţa lor sunt neschimbate şi de neanihilat, asta atâta timp cât nu devin obiectul conştiinţei. Corecturile au loc numai în conştiinţă prin înţelegere şi decizie morală, motiv pentru care cunoaşterea de sine este pe cât de temută, pe atât de necesară. Aşa că dacă despuiem fraza din *Fundamentum* de limbajul ei teologic, atunci ea sună astfel: Conştiinţa este produsă cu scopul de a-şi recunoaşte („laudet") provenienţa dintr-o unitate superioară („Deum"), de a respecta cu grijă această sursă („reverentiam exhibeat"), de a-i îndeplini („serviat") în mod inteligent şi responsabil determinările şi de a mijloci astfel întregului psihic un optim de posibilitate de viaţă şi dezvoltare („salvet animam suam").

254 Această tălmăcire nu numai că sună raţionalist, ci chiar *trebuie* să fie raţionalistă, şi anume conform raţiunii, căci spiritul modern nu mai înţelege, în ciuda unei străduanii serioase, limbajul teologic în curând vechi de două mii de ani. Nu numai că ameninţă, ci a şi survenit de mult pericolul ca lipsa înţelegerii să fie înlocuită fie prin ipocrizie, afectare şi încrâncenare confesională, fie prin resemnare şi indiferenţă.

255 Determinările de scop eficace în noi nu sunt altceva decât acele livre pe care „homo quidam nobilis" (Luca 19, 13 şi urm.) le încredinţa sclavilor săi („servis"), pentru ca aceştia să „facă afaceri" cu banii. Nu este nevoie de prea multă fantezie pentru a ne imagina ce înseamnă această implicare în cele lumeşti. Numai un om infantil îşi poate imagina că răul nu se află întotdeauna şi pretutindeni, şi cu cât este mai inconştient, cu atât îi stă mai mult diavolul în ceafă. Din pricina acestei legături strânse cu latura neagră îi vine omului maselor atât de incredibil de uşor să participe chiar şi la fărădelegile cele mai cumplite. Numai o cunoaştere de sine cât se poate de amplă şi de neîndurătoare, care vede binele şi răul în raport corect şi poate cântări motivele, oferă o anumită garanţie că rezultatul final nu va fi prea rău.

Însemnătatea hotărâtoare a cunoaşterii de sine pentru procesul 256
alchimic de prefacere o găsim cel mai clar exprimată la Dorneus, care aparţine celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea. Ideea este însă mult mai veche şi se află deja la Morienus Romanus (secolele VII–VIII) în sentinţa pe care a scris-o după povestirea sa pe marginea vasului ermetic: „Omnes qui secum omnia habent, alieno auxilio nullatenus indigent."[45] Aici nu este vorba cumva de deţinerea tuturor substanţelor chimice necesare, ci de o problemă de ordin „moral", după cum reiese clar din text.[46] Dumnezeu a pus omul, zice Morienus, ca „ornament mai mare" („maius ornamentum") între elemente. „Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius <rei> et dilectio in te augebitur."[47] Acest „lucru" este *lapis*, despre care Morienus spune că ar conţine elementele şi care este comparat cu cosmosul şi compoziţia sa. Procedeul necesar confecţionării pietrei nu poate fi „executat cu mâinile".[48] Căci este o dispoziţie omenească („dispositio hominum"). Numai ea săvârşeşte „transformarea naturilor" („naturarum mutatio"). Aceasta este produsă de *coniunctio*, care constituie esenţa operei.[49]

Tratatul deja amintit, *Rosinus ad Sarratantam Episcopum*, care, 257
dacă nu a fost totuşi iniţial arab, face însă parte dintre cei mai vechi

45 *De transmutatione metallica*, în *Art. aurif.* II, p. 11: „Toţi cei care au totul cu ei nu au nevoie de ajutor străin în niciun fel."

46 „Non scil., ut ab eo divitias, seu dona inquirerem, sed ut diligenter donis spiritualibus instruerem" (*loc. cit.*, p. 10).

47 „Căci acest lucru este extras din tine, tu eşti şi *prima materia* a sa, căci la tine îl găsesc ei şi, ca să ţi-o zic mai clar, de la tine îl primesc. Dacă îl vei fi dovedit, atunci vor creşte în tine iubirea şi dragostea faţă de el" (*loc. cit.*, p. 37).

48 „Haec est illa dispositio, quae scilicet manibus perfici non potest" (*loc. cit.*, p. 40 şi urm.).

49 „Omnis huius magisterii perfectio in captura corporum coniunctorum, et concordantium constat" (*loc. cit.*, p. 43). — *Interpretatio cuiusdam epistolae Alexandri Macedonum regis* (*Art. aurif.* I, p. 384) spune: „Et scias quod nullus nascitur absque mare et foemina." — Iar în *Tractatulus Avicennae* (*Art. aurif.* I, p. 422) se spune: „Et matrimonium est commiscere subtile cum spisso." Cf. şi explicaţiile mele s. v. *coniunctio*, în *Psihologia transferului*.

arabizanţi, citează un Magus Philosophus[50]: „Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam: supra te, quo ad dominium: ergo a te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales."[51] Acest pasaj este cam obscur. Însă din el reiese că piatra se află într-o relaţie indubitabil psihică cu omul: adeptul poate, pe de o parte, să aştepte de la ea supunere, pe de alta, piatra exercită stăpânire asupra lui. În măsura în care aceasta este o problemă a „ştiinţei", provine de la om. Se află însă şi în afara celui din urmă, şi anume în mediul său înconjurător, la „aequales", expresie pe care am tradus-o de aceea prin „gleichgestellt" [cu aceeaşi poziţie]. S-ar putea spune şi „gleichgesinnt" [cu aceleaşi convingeri]. Această evocare corespunde situaţiei paradoxale a Sinelui, după cum o arată simbolistica sa: este lucrul cel mai mic, care poate fi uşor trecut cu vederea şi dat deoparte. Da, are nevoie de ajutor şi trebuie să fie perceput, apărat şi cvasiedificat de conştiinţă, şi anume în aşa fel, de parcă înainte nici nu ar fi fost şi abia prin grija şi dăruirea omului ar fi fost creat. S-a dovedit prin experienţă că, din contră, există deja de timp îndelungat şi că este mai vechi decât Eul şi nu reprezintă cu nimic mai puţin decât tainicul *spiritus rector* al destinului nostru. Sinele ca atare nu devine conştient *eo ipso*, ci a fost învăţat dintotdeauna printr-o tradiţie a cunoaşterii, dacă chiar o fi fost (de exemplu, doctrina Purusha-Atman!). Întrucât constituie esenţa individuaţiei, iar aceasta nici nu este posibilă fără includerea mediului individual înconjurător, se găseşte şi la cei cu aceleaşi convingeri, cu care sunt posibile legături individuale. În afară de asta, Sinele este un arhetip, care reprezintă întotdeauna o situaţie în care e conţinut Eul. De aceea, ca orice arhetip, nici Sinele nu poate fi localizat în spaţiul unei conştiinţe a Eului, ci se comportă ca o atmosferă ce-l înconjoară pe om, de o întindere care poate fi delimitată atât spaţial, cât şi temporal numai nesi-

50 În text scrie „Malus" (*Art. aurif.* I, p. 310), pesemne o scriere greşită a lui Magus, care este cunoscut ca autor.

51 „Această piatră este sub tine, în ceea ce priveşte obedienţa; peste tine, în ceea ce priveşte stăpânul; deci de la tine, în ceea ce priveşte ştiinţa; în jurul tău, în ceea ce priveşte egalii" (*Art. aurif.* I, p. 310).

gur. (De aici aşa-numitele fenomene sincronistice adesea legate de arhetipuri!)

În tratatul *Rosinus* se găseşte o paralelă la Morienus[52]: „Hic la- 258
pis talis est res, quae in te magis fixa est, a Deo creata, et tu eius minera es, ac a te extrahitur, et ubicunque fueris, tecum inseparabiliter manet. […] Et ut homo ex 4 elementis est compositus, ita et lapis, et ita est ex homine, et tu es eius minera, scil. per operationem: et de te extrahitur, scil. per divisionem: et in te inseparabiliter manet, scil. per scientiam. Aliter in te fixa, scil. in Mercurio sapientum: tu eius minera es: id est, in te est conclusa et ipsa<a>m[53] occulte tenes, et ex te extrahitur, cum a te reducitur et solvitur: quia sine te compleri non potest, et tu sine ips<a> vivere non potes, et sic finis respicit principium et contra."[54]

Acest text arată de parcă ar fi un comentariu la pasajul respectiv 259
din Morienus. Aflăm din el că piatra îi este implantată omului de Dumnezeu, că omul reprezintă în acest procedeu („operatio") *prima materia* a lui („minera"), că extracţia corespunde aşa-zisei „divisio" sau „separatio" a lui „procedere" alchimic şi că omul rămâne, prin ştiinţa despre piatră, legat inseparabil de Eu. Prin procedeul evocat aici am putea uşor înţelege conştientizarea unui conţinut inconştient. Fixarea în mercurul înţelepţilor ar corespunde atunci ştiinţei ermetice tradiţionale, căci Mercurius simbolizează *nous*[55], iar

52 Datarea acestor texte este foarte incertă. Cu rezerva erorii, al lui Morienus mi se pare a fi mai vechi.

53 În text scrie „ipsum". Obiectul este însă aici „res".

54 „Această piatră este acel lucru, care mai mult <ca oriunde> se găseşte în tine, creat de Dumnezeu, iar tu eşti *prima materia* a sa, şi din tine este ea extrasă, şi oriunde vei fi tu, ea rămâne inseparabil cu tine.[…] Şi aşa cum omul este compus din patru elemente, aşa şi piatra, şi astfel ea provine de la om, iar tu eşti *prima materia* a sa, şi anume datorită procedeului; şi din tine este ea extrasă, şi anume prin împărţire; şi în tine rămâne ea inseparabil, şi anume datorită ştiinţei. Altfel <exprimat>, lucrul zace în tine, şi anume în Mercurius al înţelepţilor; tu eşti *prima materia* a sa, în tine este el inclus, şi tu îl păstrezi în ascuns, şi din tine este el extras, întrucât el este redus din tine <la esenţa sa> şi rezolvat, căci fără tine el nu poate fi completat şi fără el tu nu poţi trăi, şi aşa îşi aminteşte sfârşitul de început şi invers" (*Art. aurif.* I, pp. 311 şi urm.).

55 *Der Geist Mercurius*.

datorită aceştei stiinţe Sinele este conştientizat ca un conţinut al inconştientului şi fixat în conştiinţă. Fără concepte conştiente existente deja în prealabil se ştie că apercepţia este imposibilă. Din acest fapt se explică multe tulburări nevrotice, care constau în esenţă în aceea că în inconştient sunt constelate anumite conţinuturi, care, din lipsa unor concepte ([în germ. *Begriffe*] de la „greifen", *comprehendere*) aperceptive, nu pot fi preluate în conştiinţă. Este de aceea atât de important să li se povestească basme şi legende copiilor, iar adulţii să fie învăţaţi concepte religioase (*dogmata*), căci ele reprezintă simboluri instrumentale, cu ajutorul cărora pot fi conduse în conştiinţă conţinuturi inconştiente şi pot fi interpretate şi integrate acolo. Dacă nu se întâmplă aşa, atunci energia lor adesea considerabilă se scurge către conţinuturi conştiente, în mod normal puţin accentuate, şi le măreşte intensitatea la grade patologice. De aici iau naştere fobii şi obsesii aparent neîntemeiate, ca ideile excentrice, idiosincraziile, reprezentările ipohondrice şi perversităţile intelectuale, care, de la caz la caz, se camuflează social, religios sau politic.

260 Bătrânul maestru vede, după cum o arată textul, în *opus*-ul alchimic un fel de *apokatastasis*, o readucere a unei stări iniţiale la una finală („finis respicit principium et contra"). Este exact ce se întâmplă în procesul individuaţiei, dacă acesta s-ar desfăşura numai ca transformare creştină („Aşa să nu deveniţi precum copiii") sau ca trăire Satori în Zen („Arată-mi chipul tău iniţial), sau ca proces psihologic de dezvoltare, în care proiectul iniţial al totalităţii devine eveniment conştient.

261 Pentru alchimist era lucru clar că „centrum", şi anume ceea ce desemnăm ca Sine, nu rezidă nicidecum în conştiinţa Eului, ci *în afara* ei, ce-i drept deja „în noi", însă nu „in mente nostra", ci mai degrabă în ceea ce mai suntem fără s-o ştim, deci în acel „quid", pe care, după Dorneus, mai avem încă a-l cunoaşte. În ziua de azi numim asta inconştientul, distingând un inconştient personal, care ne facilitează cunoaşterea propriei „umbre", şi un inconştient impersonal, care ne face să cunoaştem simbolul arhetipal al Sinelui. Întrucât această viziune încă nu-i era accesibilă alchimistului, el nu avea idee de o teorie a cunoaşterii, trebuind de aceea să-şi deplaseze

arhetipul în mod tradiţional afară în spaţiu; adică în acest caz în substanţă, deşi simţea, aşa cum o făceau indubitabil Dorneus şi alţii, că centrul rezidă în mod paradoxal în om şi totuşi şi în afara lui, deopotrivă.

„Leacul nealterabil", şi anume *lapis*, spune Dorneus, nu ar pu- 262
tea fi găsit niciunde decât în cer, căci acesta a „pătruns toate elementele cu raze invizibile, care vin de pretutindeni şi converg spre centrul pământului, şi el zămisleşte şi cloceşte toate făpturile". „Nemo in seipso, sed in sui simili, quod etiam ex ipso sit, generare potest."[56]

Vedem cum se descurcă aici Dorneus cu paradoxul său: ni- 263
meni nu poate să producă ceva fără „obiectum" care îi este asemănător. Îi este însă asemănător, întrucât provine din aceeaşi sursă cu el; dacă încearcă, aşadar, să producă „medicina incorruptibilis", piatra, atunci asta poate fi numai în ceea ce corespunde propriului său centru, adică centrul în pământ şi în toate făpturile. Provine, ca şi al său propriu, din aceeaşi sursă care este divinitatea. Separarea în aparent nesimilar, ca cer, elemente, om etc., a fost necesară numai pentru producere. Tot ce a fost separat trebuie unit din nou în producerea pietrei, pentru ca starea primordială a Unului să fie restabilită. Dorneus spune însă: „Ex aliis numquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex te ipso fiat unum […] nam talis est voluntas Dei, ut pii pium consequantur opus quod quaerunt, et perfecti perficiant aliud cui fuerint intenti. […] Fac igitur ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus."[57]

Unirea contrariilor în piatră este deci posibilă numai atunci 264
când adeptul însuşi a devenit *Unul*. Unitatea pietrei corespunde

56 „Nimeni nu poate zămisli în sine însuşi, ci <numai> în cel similar cu sine, care este din acelaşi <cer>" (*Speculativa philosophia*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 276).

57 „Din altul nu vei face niciodată unul pe care-l cauţi, dacă nu ai devenit mai întâi tu însuţi unul. […] Căci aceasta este voinţa lui Dumnezeu, ca evlavioşii să tindă către opera evlavioasă căutată de ei, şi ca desăvârşiţii să-şi desăvârşească cealaltă intenţie. […] Ai deci grijă ca tu să ieşi aşa cum vrei ca opera căutată de tine să fie <alcătuită>" (*loc. cit.*, pp. 276 şi urm.).

individuaţiei, omului devenind Unul; am spune că piatra este o proiecţie a Sinelui *un*it. Această formulare este corectă psihologic. Dar ea nu ţine destul cont de faptul că *lapis* este o *unitate transcendentă*. De aceea trebuie spus explicit că Sinele poate, ce-i drept, să devină un conţinut simbolic al conştiinţei, dar, ca o entitate inevitabil supraordonată conştiinţei, este în mod necesar la fel de mult transcendental. Dorneus a enunţat, e-adevărat, identitatea pietrei cu omul (transformat), exclamând o dată: „Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos!“[58] Lui îi lipseşte însă conceptul unei existenţe inconştiente pentru a aduce identitatea centrului subiectiv, psihic şi a celui obiectiv, alchimic la o formulă satisfăcătoare. A izbutit oricum să explice, printr-o *identitate a celor două extreme*, atractia magnetică dintre simbolul reprezentat, „theoria“, şi „centrum“ ascuns în substanţă sau în interiorul pământului, sau în Polul Nord. De aceea el numeşte teoria, precum şi „arcanum“ din substanţă, „veritas“. Acest adevăr „străluceşte“ ce-i drept *în* noi, e de părere Dorneus, dar el nu este *de la* noi, „non in nobis quaerenda <veritas>, sed in imagine Dei quae in nobis est“[59].

265 Dorneus identifică deci centrul transcendent al omului cu *imago Dei*. Din această identificare reiese clar de ce simbolurile alchimice ale totalităţii sunt valabile atât pentru „arcanum“ din om, cât şi pentru divinitate şi de ce substanţe ca „mercurius“ şi „sulphur“ sau elemente ca apa şi focul sunt puse în raport cu Dumnezeu, Cristos şi Sfântul Duh. Da, Dorneus merge chiar mai departe şi conferă predicatul *fiinţării* numai acestei „veritas“: „Ulterius, ut definitioni veri faciamus satis, dicimus esse, vero nihil adesse, nam uni quid adest quaeso, quid etiam deest, aut quid contra niti potest?

58 „Transformaţi-vă din pietre moarte în pietre filosofale vii“ (*loc. cit.*, p. 267). Cu referire la I Petru 2, 4: „Ad quem accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum et honorificatum: et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini“ etc. [„Apropiaţi-vă de el, piatra cea vie, de oameni, într-adevăr, neluată în seamă, dar la Dumnezeu aleasă şi de preţ; şi voi înşivă clădiţi-vă, ca pietre vii“ etc.]

59 „Adevărul nu trebuie căutat în noi, ci în imaginea lui Dumnezeu care este în noi“ (*loc. cit.*, p. 268).

cum nihil vere praeter illud unum existit."[60] Unica fiinţare adevărată este deci pentru el Sinele transcendental, care e identic cu divinitatea.

Dorneus este pesemne primul dintre toţi alchimiştii care extra- 266
ge din abundenţa termenilor simbolici esenţa şi exprimă clar care a fost dintotdeauna motivul motoriu al alchimiei filosofice. În mod straniu acest gânditor, care-l depăşeşte considerabil pe Jacob Böhme de mai târziu în ceea ce priveşte claritatea, a rămas până acum abscons istoriei filosofiei. El împărtăşeşte astfel destinul ermeticii, care, fără cunoaşterea psihologiei moderne a inconştientului, rămâne o carte închisă cu şapte peceţi. Această carte trebuie însă deschisă odată şi odată, dacă vrem să ajungem altfel la înţelegerea situaţiei spirituale actuale, căci alchimia este mama conţinuturilor esenţiale de idei şi a gândirii substanţiale a ştiinţei moderne a naturii, şi nu scolastica, întrucât acesteia îi datorăm în esenţă numai disciplina şi exersarea intelectului.

60 „Ulterior, ca să dăm satisfacţie definiţiei adevăratului, spunem că este, dar nimic nu se poate adăuga, căci ce se poate adăuga la unul, întreb eu, ce-i mai lipseşte sau pe ce se poate baza? deoarece nimic în afara acelui unu nu există" (*loc. cit.*, p. 268).

XII
GENERALITĂŢI CU PRIVIRE LA PSIHOLOGIA SIMBOLISTICII CREŞTIN-ALCHIMICE

267 „Mater Alchimia" nu este ceva primar şi iniţial, ci o epocă începută aproximativ odată cu creştinismul şi care, în secolele XVI–XVII, a dat naştere perioadei ştiinţelor naturii, pentru a se ofili apoi nerecunoscută şi greşit înţeleasă şi a se scufunda, ca o perioadă de timp care şi-a trăit traiul, în vâltoarea veacurilor. Dar, aşa cum fiecare mamă a fost odată şi fiică, tot aşa şi alchimia: fiinţa ei propriu-zisă rezultă din sistemele gnosticilor, concepute cu dreptate de Hipolit ca ţinând de filosofia (naturii). Acestea au făcut, pe de o parte cu ajutorul filosofiei greceşti clasice, pe de alta al mitologiei greceşti, egiptene şi din Asia anterioară, ca şi al dogmaticii creştine şi al cabalisticii iudaice, încercări extrem de interesante din punctul modern de vedere ca să ajungă la o concepţie de viaţă cuprinzătoare, în care *physika* au jucat un rol echivalent cu cel jucat de *mystika*. Dacă această încercare ar fi reuşit, lumea nu ar fi asistat la jocul straniu a două concepţii despre lume care circulau concomitent în paralel şi nu voiau sau nu puteau să ştie nimic una despre cealaltă. Hipolit era încă în situaţia de invidiat de a face comparaţie între doctrina creştină şi surorile ei păgâne; găsim astfel de încercări şi la Justinus Martyr şi trebuie amintit în cinstea gândirii creştine că, până în vremea lui Kepler, nu au lipsit încercări cât se poate de remarcabile de explicare şi înţelegere a naturii în sensul cel mai larg din dogme.

Aceste tentative au eşuat însă din cauza cunoaşterii insuficiente 268
a proceselor naturale. De aceea s-a ajuns în decursul veacului al XVIII-lea la bine cunoscuta *ireconciliere dintre credinţă şi ştiinţă*. Credinţei îi lipsea experienţa, iar ştiinţei sufletul. În schimb, ştiinţa credea într-o obiectivitate absolută şi trecea înadins cu vederea greutatea de principiu că adevăratul purtător şi producător al ştiinţei este *psihicul* şi tocmai despre el se ştia de regulă cel mai puţin. Era un simptom al reacţiilor chimice, un epifenomen al proceselor celulare biologice în creier; da, pentru un timp el de fapt nu a existat deloc. Iar ştiinţa nu realiza defel că ea se servea, pentru observările ei, ca să zicem aşa de un aparat de fotografiat, despre ale cărui alcătuire şi structură nu ştia mai nimic şi a cărui existenţă, în plus, nici nu voia adesea s-o admită. Este o realizare foarte modernă că trebuie să ţinem cont de realitatea obiectivă a factorului psihic. În mod semnificativ, tocmai microfizica este cea care s-a ciocnit de psihic în felul cel mai perceptibil şi neaşteptat. De psihologia inconştientului vrem aici, după cum este de înţeles, să facem abstracţie, căci ipoteza ei de lucru constă tocmai în realitatea psihicului. Aici semnificativ este contrariul, şi anume ciocnirea sa cu fizica.[1]

Pentru gnostici — şi acesta este secretul lor propriu-zis — psi- 269
hicul a existat ca sursă de cunoaştere la fel de bine ca şi pentru alchimişti. Făcând abstracţie de psihologia inconştientului, ştiinţa şi filosofia timpurilor noastre ştiu numai despre cele exterioare, iar credinţa ştie numai despre cele interioare, şi anume doar în acea formă pe care i-au dat-o primele secole creştine, începând cu Pavel şi cu Sfânta Evanghelie cea de la Ioan. Credinţa este, la fel ca şi obiectivitatea tradiţională a ştiinţei, absolută şi de aceea nici credinţa şi ştiinţa, nici creştinii nu se pot pune de acord între ele respectiv ei.

Doctrina creştină este un simbol ultradiferenţiat, care exprimă 270
factorul psihic transcendent, *imago Dei* şi trăsăturile ei (ca să vorbim ca Dorneus). Crezul este „symbolum“. Cuprinde practic aproximativ tot ce se poate constata principial despre manifestările

1 A se vedea Jung, *Der Geist der Psychologie*.

factorului psihic pe tărâmul experienţei interioare, dar nu se extinde asupra naturii, cel puţin nu într-un mod recognoscibil. De aceea au existat în toate secolele creştine curente secundare şi subcurente ale spiritului, care nu încercau să stabilească doar natura exterioară, ci şi pe cea interioară în aspectul ei empiric.

271 Deşi dogma, ca şi mitologia în general, exprimă esenţa experienţei interioare şi astfel formulează principiile operative ale psihicului obiectiv, adică ale inconştientului colectiv, ea o face într-un limbaj şi un mod de ilustrare care au devenit străine orientării spirituale actuale. Însuşi cuvântul „dogmă" nu sună întotdeauna plăcut şi serveşte nu rareori la a scoate mustrător în evidenţă rigiditatea unei prejudecăţi. Astfel şi-a pierdut pentru majoritatea omenirii occidentale sensul ca *simbol* pentru o stare de fapt „reală" (adică eficace) ca atare de necunoscut. Chiar şi în cadrul teologiei, discutarea propriu-zisă a dogmei aproape că a încetat — un semn că simbolul începe să se ofilească, dacă nu cumva s-a şi uscat deja. Această dezvoltare este primejdioasă pentru cultura spirituală, căci noi nu cunoaştem nici un alt simbol care să exprime mai bine lumea inconştientului. Suntem de aceea într-o oarecare măsură în căutarea unor reprezentări exotice, în speranţa, de exemplu, de a găsi în India un substitut. Această aşteptare este iluzorie, întrucât simbolurile indiene, ca şi cele creştine, formulează inconştientul, care reprezintă însă în mare măsură respectivul trecut spiritual. Învăţăturile indiene alcătuiesc esenţa trăirii de patru mii de ani a omului indian. Putem învăţa, ce-i drept, mult de la gândirea indiană, dar ea nu exprimă niciodată acel trecut care se păstrează în noi. Premisa noastră este şi rămâne creştinismul, care cuprinde — după caz — între unsprezece şi nouăsprezece secole. Înaintea lui se află pentru cei mai mulţi occidentali intervalul de timp considerabil mai mare al stării de spirit politeiste şi polidemonice. În anumite locuri din Europa istoria creştinismului îmbrăţişează numai cu puţin peste cinci sute de ani, deci nu mai mult de vreo şaisprezece generaţii. Ultima vrăjitoare a fost arsă în Europa în anul în care s-a născut bunicul meu şi barbaria cu înjosirea naturii umane practicată de ea a izbucnit din nou în secolul al XX-lea.

Menţionez aceste fapte pentru a ilustra astfel cât de subţire este 272
peretele care ne desparte de epoca primitivă păgână. Să nu uităm nici că popoarele germanice nu s-au dezvoltat niciodată organic dintr-un polidemonism primitiv în politeism şi în rafinarea sa filosofică, ci au primit în multe locuri monoteismul creştin şi teoria mântuirii de pe vârfurile de lance ale legiunilor romane, cam aşa cum în Africa mitraliera înseamnă argumentul latent al invaziei creştine.[2] Răspândirea creştinismului peste popoarele barbare nu numai că a favorizat, dar a şi cerut o anumită intransigenţă şi rigiditate a dogmei. Se observă un fenomen similar şi în răspândirea islamismului, care s-a văzut şi el nevoit să recurgă la fanatism şi rigiditate. În India, dezvoltarea simbolului a avut loc într-un mod mult mai organic şi neperturbat. Chiar şi marea reformare a hinduismului, budismul, se întemeiază pe de o parte autentic indic pe yoga; pe de altă parte însă a fost, cel puţin în India, asimilat din nou în decursul unui mileniu de hinduism până la anumite rămăşiţe, şi însuşi Buddha tronează astăzi în panteon ca avatar al lui Vishnu, împreună cu Cristos, cu Matsya (peşte), Kurma (broască ţestoasă), Vamane (pitic) şi alţii.

Evoluţia istorică a spiritului occidental nu se poate compara 273
nicidecum cu evoluţia celui indian. Deci cine crede că poate prelua nemijlocit moduri răsăritene de a gândi şi vedea, acela se dezrădăcinează pe sine însuşi, căci ele nu exprimă trecutul occidental, ci rămân concepte intelectuale anemice, care nu fac să vibreze coardele fiinţei noastre mai profunde. Noi ne înrădăcinăm în sol creştin. Acest fundament nu ajunge însă prea adânc şi, după cum am mai spus, s-a dovedit a fi în multe locuri neliniştitor de subţire, aşa încât păgânismul iniţial, în alură modificată, şi anume cu forma sa economică proprie, sclavia, a putut pune din nou stăpânire peste o mare parte a Europei.

Această dezvoltare modernă confirmă curentele păgâne existen- 274
te în mod clar în alchimie, care s-au menţinut vii încă din Antichitate sub suprafaţa creştină. În secolele XVI–XVII, alchimia şi-a atins

2 M-am putut lămuri la faţa locului de existenţa acestei temeri.

cea mai mare înflorire, pentru ca pe urmă aparent să moară. În realitate şi-a aflat continuarea în ştiinţă, care duce în secolul al XIX-lea la materialism şi în secolul al XX-lea la aşa-numitul „realism", al cărui sfârşit deocamdată încă nici nu poate fi întrezărit. Creştinismul însă stă — în ciuda tuturor asigurărilor contrare, bine intenţionate — neputincios alături. Încă mai are biserica o oarecare putere, numai că ea îşi paşte mieii pe ruinele Europei. Solia ei acţionează pentru a lega limbajul, reprezentările şi tradiţiile ei de modul de înţelegere actual. Pentru mulţi ea nu mai vorbeşte însă, ca Pavel în piaţa din Atena, limbajul prezentului nemijlocit, ci solia ei se îmbracă în cuvintele sacrosancte, sanctificate prin vechime. Ce succes ar fi avut predica lui Pavel, dacă s-ar fi folosit de limba şi mitul epocii minoiene, pentru a le propovădui astfel atenienilor Evanghelia? În acest fel se trece din păcate complet cu vederea că se pretinde mult mai mult de la omul de azi decât de la cel din perioada apostolică: pentru cel din urmă nu reprezenta nici un fel de greutate să creadă în naşterea feciorelnică a eroului şi semizeului; de aceea chiar şi Justin a mai putut folosi în apologia sa acest argument; iar ideea unui om-Dumnezeu mântuitor nu era nimic nemaiauzit, întrucât, ca să zicem aşa, toţi potentaţii asiatici la fel ca şi împăratul roman erau de natură divină. Noi nu mai ştim nici măcar despre harul divin al regilor! Istoriile miraculoase din Evangheliii, care-l convingeau uşor pe omul de atunci, ar însemna în câte o biografie din ziua de azi o *petra scandali* şi ar avea ca efect reversul credinţei. Natura stranie sau miraculoasă a zeilor era ceva firesc în mitul încă viu şi de o însemnătate specială şi convingătoare în rafinarea filosofică a acestuia. „Hermes ter unus"[3] nu era o absurditate intelectuală, ci un adevăr filosofic. Pe aceste baze, dogma Trinităţii a putut fi edificată convingător. Pentru omul modern, ea înseamnă însă fie un mister inaccesibil, fie o curiozitate istorică, dar probabil ultima. Pentru omul din Antichitate, *virtus* a apei sfinţite sau prefacerea substanţelor nu era o enormitate, căci doar existau şi izvoare tămăduitoare ale căror efecte erau de neînţeles, şi trans-

3 „Hermes de trei ori unul."

formări chimice a căror natură părea miraculoasă. Astăzi orice şcolar ştie în principiu mai mult despre alcătuirea naturii decât întreaga *Historia naturalis* a unui Pliniu.

Dacă în ziua de azi Pavel ar face, aşadar, încercarea să ajungă la 275
urechile celor rezonabili în Hyde Park Corner, nu ar mai putea să se mulţumească cu citate din literatura greacă şi o oarecare cunoaştere a istoriei iudaice, ci ar trebui să-şi adapteze modul de exprimare posibilităţilor de înţelegere ale unui public englez modern. Dacă nu ar proceda aşa, atunci şi-ar propovădui solia prost, căci nimeni, eventual în afara unui filolog specialist în limbile vechi, nu l-ar putea înţelege nici măcar aproximativ. Aceasta este însă situaţia prezentă a kerigmaticii[4] creştine. Nu că ea se foloseşte textual de o limbă străină şi moartă, ci că vorbeşte în imagini care, pe de o parte, par de mult cunoscute şi familiare într-un mod amăgitor, pe de altă parte însă, fiind infinit de departe de o înţelegere conştientă modernă, mai ating cel mult inconştientul; asta însă numai dacă sufletul vorbitorului este în totalitate dedicat operei lui. În cel mai bun caz, efectul rămâne implântat în sfera afectivă, dar de obicei nici măcar nu ajunge la ea.

Lipseşte puntea care duce de la dogmă la trăirea interioară a in- 276
dividului. În schimb, dogma este „crezută“[5]; ea este ipostaziată, ca la protestanţi Biblia, care este ridicată în mod nelegitim la rangul de autoritate supremă, indiferent de contradicţiile ei şi de interpretările ei controverse. (După cum se ştie, se poate autoriza din Biblie tot!) Dogma nu mai formulează, nu mai exprimă, ci este un principiu în sine, care nu se bazează pe nici o trăire doveditoare.[6]

4 Teoria propovăduirii.

5 Prof. P. Victor White îmi atrage cu amabilitate atenţia asupra termenului de „veritas prima“ la Thomas din Aquino (*Summa theologica* II, II, 1, 1 şi 2): acest „prim adevăr“ este invizibil şi necunoscut. El este, şi nu dogma, care stă la baza credinţei.

6 Nu vreau să contest astfel legitimitatea şi importanţa dogmei. Biserica nu are de-a face numai cu oameni care au o viaţă religioasă proprie, ci şi cu cei de la care nu ne putem aştepta la mai mult decât să considere un principiu ca fiind adevărat şi să se mulţumească cu această formulă. Probabil marea majoritate a „credincioşilor“ nu depăşeşte această limită de sus. Pe această treaptă dogma îşi

Da, însăşi credinţa a devenit această trăire. Credinţa unui Pavel, care doar nu l-a cunoscut pe Domnul în carne şi oase, mai putea să se bizuie pe apariţia copleşitoare în drumul spre Damasc şi pe revelaţia Evangheliei în extaz, şi credinţa creştinilor antici şi medievali în posibilităţi de neînţeles nu se ciocnea nicăieri de *consensus omnium*, ci era chiar purtată de acesta. Toate acestea s-au modificat însă cât se poate de substanţial în ultimii trei sute de ani. Dar ce transformare principială a avut loc în paralel în concepţia teologică?

277 Pândeşte pericolul — şi nu există nici un dubiu în acest sens — ca vinul nou să facă să plesnească burdufurile vechi iar ceea ce nu mai înţelegem să aruncăm ca pe nişte vechituri, aşa cum s-a mai întâmplat o dată, pe vremea Reformei. Protestantismul a pierdut atunci (până la câteva rămăşiţe palide) *ritul* indispensabil pentru orice religie şi mai stă acum doar pe *sola fides*. Din conţinutul credinţei, din simbol, cad mereu fărâme. Ce a mai rămas de fapt? Persoana lui Isus Cristos? Doar ştie orice profan că personalitatea întemeietorului este din punct de vedere biografic dintre elementele cele mai obscure pe care le-a transmis Noul Testament, iar din punct de vedere omenesc-psihologic această personalitate este o enigmă de nepătruns. După cum a remarcat odată just un scriitor catolic, relatările din Evanghelii constituie istoria unui om şi totodată a unui Dumnezeu. Sau mai rămâne doar Dumnezeu? Cum este atunci cu incarnarea, acest element esenţial al simbolului? După părerea mea, am face mai bine să transpunem cuvântul papal: „Sit, ut est, aut non sit“[7] asupra simbolului şi să-l lăsăm pe acesta momentan pe loc în totalitatea lui, pentru că nu înţelegem cu adevărat la ce se referă de fapt. Cel puţin aşa mi se pare mie. Cum altfel am putea explica îndepărtarea de dogmă, notorie în multe locuri?

278 S-ar putea să i se pară ciudat cititorului meu că eu, ca medic şi psiholog, insist asupra dogmei. Trebuie să o fac, şi anume din aceleaşi motive care l-au determinat altădată pe alchimist să confere o

păstrează rolul de magnet şi de aceea poate ridica pretenţia de a fi adevăr „definitiv“.

7 „Fie cum este sau să nu fie.“

greutate deosebită teoriei lui. Doctrina sa constă în chintesenţa simbolisticii proceselor inconştiente, aşa cum dogmele reprezintă o condensare sau un distilat al aşa-numitei „istorii a mântuirii", şi anume al mitului despre natura şi acţiunea divină începând din epoca primitivă. Dacă vrem să înţelegem la ce se referă teoria alchimică, atunci trebuie să recurgem la fenomenologia istorică, precum şi la cea individuală a simbolurilor, iar dacă vrem să ne apropiem mai mult de înţelegerea dogmei, atunci trebuie să luăm în considerare vrând-nevrând lumea mitică din Asia anterioară, care a stat mai întâi la baza creştinismului, şi apoi mitologia în general, ca expresie a unei dispoziţii omeneşti generale. Această dispoziţie eu am numit-o, după cum se ştie, *inconştientul colectiv*, a cărui existenţă, la rândul ei, poate fi dedusă numai din fenomenologia individuală. În ambele cazuri, cercetarea ajunge la omul individual, căci este vorba peste tot de anumite forme complexe de reprezentare, aşa-numitele *arhetipuri*, care sunt de presupus a fi rânduitorii inconştienţi ai reprezentărilor. Forţa motrice care prilejuieşte aceste configurări nu se poate distinge de starea de fapt ce transcende conştiinţa şi care se numeşte instinct. Nu există de aceea nici un motiv pentru ca prin arhetip să înţelegem altceva decât *configuraţia instinctului omenesc*.[8]

În aceste consideraţii nu trebuie să ne pripim să presupunem o 279
reducere a lumii religioase de reprezentări la „nimic altceva decât" baze biologice şi la fel de puţin trebuie să ne lăsăm pradă părerii eronate că prin acest mod de a privi lucrurile fenomenul religios este „psihologizat", şi astfel zădărnicit. Doar nu o să-i treacă nici unui om raţional prin minte că deducerea făpturii omeneşti dintr-un dinozaur patruped este echivalentă cu a declara nulă făptura omenească sau că astfel ea este oarecum explicitată din ea însăşi. Căci îndărătul tuturor acestora stă enigma mare şi nerezolvată a vieţii şi a dezvoltării în general, iar de o importanţă covârşitoare nu este, în definitiv, originea, ci ţelul evoluţiei. Dacă însă o plăsmuire vie este tăiată din rădăcini, atunci îi lipseşte legătura înapoi către

8 *Der Geist der Psychologie*.

baza existenţei sale şi trebuie să se usuce. În acest caz, „anamnesis“[9] a originilor este de o însemnătate vitală.

280 Basmele şi miturile exprimă procese inconştiente, iar repovestirea lor duce la reînsufleţirea şi reamintirea lor şi deci la reînnoirea legăturii între conştiinţă şi inconştient. În primul rând medicul este cel care ştie ce înseamnă separarea celor două jumătăţi psihice. El le cunoaşte ca *disociere a personalităţii*, baza tuturor nevrozelor: conştiinţa o ia la dreapta, iar inconştientul la stânga. Întrucât contrariile nu se pot uni pe nivelul lor propriu (*tertium non datur!*), este întotdeauna necesar un terţ supraordonat în care părţile să se poată întâlni. În măsura în care simbolul provine la fel de mult atât din conştiinţă, cât şi din inconştient, el poate să le unească pe amândouă, şi anume datorită formei sale — opoziţia lor ideală, şi datorită numinozităţii sale — opoziţia lor emoţională.

281 De aceea el este comparat adesea şi încă din timpuri străvechi cu apa, de exemplu ca *tao*, în care sunt uniţi *yang* şi *yin*. *Tao* este „spiritul văii“, cursul şerpuitor al râului. Simbolul bisericii este „apa doctrinei“, „aqua doctrinae“. Acesteia îi corespunde apa „divină“ minunată a alchimiei, al cărei aspect dublu este reprezentat prin *Mercurius duplex*. Natura tămăduitoare şi înnoitoare a acestei ape simbolice ca *tao*, ca apa de botez şi ca panaceu arată caracterul terapeutic al relaţiilor mitologice, de care ţine această reprezentare. Deja medicii orientaţi spre alchimie au recunoscut că *arcanum*-ul lor vindeca nu numai boala fizică, ci şi pe cea psihică, sau cel puţin trebuia să o vindece, şi psihoterapia modernă ştie că, deşi sunt multe soluţii intermediare, există de fapt o problemă raţional irezolvabilă, morală a contrariilor, la care se poate răspunde numai printr-un terţ supraordonat, şi anume un simbol ce exprimă ambele părţi. Pentru această „veritas“ (Dorneus) sau „theoria“ (Paracelsus) s-au străduit vechii medici şi alchimişti, şi nu au putut face asta altfel decât recepţionând revelaţia creştină în lumea lor de reprezentări. Ei au continuat opera gnosticilor (care erau parţial mult mai puţin eretici decât teologi) şi a Părinţilor Bisericii într-o nouă

9 Amintirea.

epocă, recunoscând instinctiv corect că vinul nou nu trebuie băgat în burdufuri vechi şi că, aşa cum şarpele îşi schimbă pielea, aşa are şi mitul nevoie în orice eon înnoit de un nou veşmânt, pentru a nu-şi pierde efectul terapeutic.

Problemele pe care li le ridică mediculuı şi psihologului modern 282
integrarea inconştientului se pot rezolva numai pe linia pre-trasată istoric, şi rezultatul va fi egal cu o receptare în continuare a mitului transmis, fiind desigur presupusă în acest caz continuitatea dezvoltării. Tendinţa actuală spre distrugere, respectiv spre neconştientizarea tuturor tradiţiilor, ar putea întrerupe însă procesul normal de dezvoltare timp de mai multe sute de ani printr-un interval barbar. Acolo unde precumpăneşte utopia marxistă aceasta a avut loc deja. Dar şi o formaţie predominant tehnico-ştiinţifică, aşa cum este ea caracteristică Statelor Unite, poate duce la un regres al culturii spirituale şi deci la o amplificare considerabilă a disocierii psihice. Numai cu igienă şi prosperitate omul încă nu este nici pe departe sănătos, căci de ar fi aşa, atunci oamenii cei mai bogaţi şi iluminaţi ar trebui să fie şi cei mai sănătoşi. Însă în privinţa nevrozelor nu este nicidecum aşa, ci dimpotrivă. Dezrădăcinarea şi separarea de tradiţie nevrozează masele şi le pregăteşte pentru isteria colectivă. Aceasta necesită însă terapie colectivă, care constă în răpirea libertăţii şi terorizare. De aceea, acolo unde predomină materialismul raţionalist statele se transformă mai puţin în nişte închisori, cât în nişte ospicii.

Am încercat în cele de mai sus să arăt în ce matrice psihică a fost 283
receptată făptura lui Cristos în decursul veacurilor. Dacă nu ar exista o afinitate („magnet“!) între figura Mântuitorului şi anumite conţinuturi ale inconştientului, atunci un spirit omenesc nu ar fi putut niciodată să zărească lumina în Cristos şi să o capteze cu ardoare. Elementul de legătură al ambilor este *arhetipul omului-Dumnezeu*, care, pe de o parte, a devenit în Cristos realitate istorică şi, pe de alta, stăpâneşte, ca „etern“ prezent, sufletul ca o entitate supraordonată, şi anume *Sinele*. El este, aidoma preotului în viziunea lui Zosimos, un „kyrios tōn pneumatōn“, nu numai un „stăpân al

spiritelor", ci şi un „stăpân peste spiritele (rele)", ceea ce constituie o semnificaţie esenţială a lui κύριος creştin.[10]

284 Simbolul necanonic al peştelui ne-a introdus în matricea psihică şi astfel în sfera trăibilului, acolo unde arhetipurile irecognoscibile sunt vii, unde nume şi veşmânt se schimbă într-o succesiune infinită şi descriu întru câtva prin circumambulaţie, tocmai prin această alternare, fiinţa lor nevăzută vreodată. *Lapis*-ul, care înseamnă Dumnezeu devenit om sau omul devenit Dumnezeu, are „o mie de nume". El nu este Cristos, ci paralela sa, şi anume ceea ce dogma numeşte Cristos, însă în sfera subiectivă. De aceea alchimia ne dă un concept clar a ceea ce înseamnă Cristos în experienţa subiectivă şi sub ce învelişuri de natură amăgitoare şi iluminatoare este trăită prezenţa sa activă în necuprinderea ei transcendentală. Acelaşi lucru s-ar putea detecta şi în psihologia individului modern, aşa cum am făcut-o eu în partea a doua a cărţii mele despre psihologie şi alchimie[11], numai că această din urmă sarcină este mult mai pretenţioasă şi complicată, căci este necesară o grămadă de biografie personală cu care am putea umple tomuri întregi. O astfel de întreprindere mi-ar depăşi puterile. Trebuie, aşadar, să mă mulţumesc să fi pus câteva fundamente istorice şi conceptuale pentru această muncă viitoare.

285 În rezumat, aş dori să mai evidenţiez o dată că simbolul peştelui reprezintă o receptare spontană a făpturii cristice din Evanghelie şi deci, ca sa zic aşa, un simptom, care indică în ce fel şi cu ce semnificaţie a fost preluat de inconştient. În această privinţă alegoria patristică a prinderii Leviathanului (crucea ca cârlig al undiţei, Cristos prins de el ca momeală a sa) este cât se poate de caracteristică: a fost prins un conţinut (peştele) al inconştientului (marea) şi s-a alipit de făptura lui Cristos. De aici provine probabil exprimarea ciudată a lui Augustin „de profundo levatus" (ridicat din

10 Ca Iahve Ţebaoth veterotestamentar, stăpânul cetelor. Cf. Maag, *Jahwäs Heerscharen*.

11 De asemenea, în *Psihologie şi religie, Relaţiile dintre Eu şi inconştient* şi (împreună cu Richard Wilhelm), în *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

adânc); ceea ce este, ce-i drept, valabil pentru peşte, dar pentru Cristos…? Căci imaginea peştelui a ieşit din adâncul inconştientului în faţa făpturii propovăduite a lui Cristos ca o corespondenţă, şi dacă Cristos a fost apelat ca *ichthys*, atunci această denumire s-a referit la ceea ce a fost scos prin momeli din adâncul inconştientului. Aşadar, simbolul peştelui constituie puntea dintre făptura istorică a lui Cristos şi natura psihică a omului în care rezidă arhetipul Mântuitorului. Pe această cale Cristos a devenit trăire interioară, „Cristos în noi".

Aşa cum am arătat, simbolistica alchimică a peştelui duce în li- 286
nie directă la *lapis philosophorum*, acel *salvator*, *servator* şi *Deus terrenus*, adică, psihologic, la Sine. Astfel ia naştere un nou simbol în locul peştelui, şi anume un concept psihologic al totalităţii omeneşti. La fel de mult şi la fel de puţin cum este peştele Cristos semnifică Sinele divinitatea. Este însă corespondenţă şi trăire interioară, o receptare a lui Cristos în matricea psihică sau o altă împlinire a Fiului lui Dumnezeu, de astă dată nu în simbolistică teriomorfă, ci într-una conceptuală („filosofică"). Astfel este exprimată în mod clar, faţă de peştele mut şi inconştient, o conştientizare.[12]

12 Pentru importanţa conştientizării în ceea ce priveşte simbolistica mitologică, a se vedea Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*.

XIII
SIMBOLURI GNOSTICE ALE SINELUI

1

287 Întrucât orice cunoaştere înseamnă un fel de re-cunoaştere, nu este neaşteptat faptul că ceea ce am înfăţişat ca proces treptat de dezvoltare era deja prezent pe la începutul erei noastre mai mult sau mai puţin ca anticipare şi prefigurare. Întâlnim aceste imagini şi idei încă în gnosticism, căruia trebuie să îi acordăm aici atenţia noastră; căci este în mare parte un fenomen de receptare şi, prin urmare, de cel mai mare interes pentru explicarea şi stabilirea acelor conţinuturi care au fost constelate prin vestirea Mântuitorului sau prin apariţia sa istorică, sau prin sincronicitatea arhetipului.[1]

288 În *Elenchos* al lui Hipolit este menţionată de trei ori atracţia dintre magnet şi fier, dacă nu mă înşel. Mai întâi în învăţătura

1 În acest context nu îmi este din păcate cu putinţă să explic sau să documentez această idee pe larg. După cum arată experimentele ESP (ESP = *extra-sensory perception*) ale lui Rhine, un interes (emoţional) întărit sau o fascinaţie este într-o oarecare măsură însoţită de fenomene care pot fi explicate numai printr-o relativitate psihică a timpului, spaţiului şi cauzalităţii. Deoarece arhetipul posedă aproape de regulă numinozitate, el poate să incite tocmai acea fascinaţie care este, la rândul ei, însoţită de aşa-zise fenomene de sincronicitate. Acestea constau într-o *coincidenţă pe bază de sens* a două sau mai multe stări de fapt, nelegate cauzal, dar acoperindu-se în sens. Voi trimite cititorul la scrierea mea ce urmează a fi publicată curând, *Sincronicitatea ca principiu al corelaţiilor acauzale* [a apărut în 1952].

naasenilor: aceştia propovăduiau că cele patru fluvii ale Paradisului ar corespunde ochiului, urechii, mirosului şi gurii. Gura, prin care iese rugăciunea şi intră hrana, corespunde celui de-al patrulea fluviu, Eufratul. Cunoscuta semnificaţie a „celui de-al patrulea" explică într-o oarecare măsură relaţia cu omul „întreg", căci al patrulea completează întotdeauna o treime ca să devină totalitate. „Această apă <*scl.* Eufratul>", continuă textul, „este aceea deasupra firmamentului[2] la care, după cum spun ei, Mântuitorul a dat explicaţia: «Dacă ai şti cine este cel care întreabă, atunci i-ai fi cerut şi el ţi-ar fi dat să bei apă înspumată vie.»[3] În această apă intră orice făptură <textual natură>, căci <făptura> alege esenţele sale, şi de la această apă i se adaugă fiecărei făpturi ceea ce-i este propriu, mai mult decât fierul pietrei lui Hercule[4]" etc.[5]

Minunata apă a Eufratului are, după cum arată referirea la Ioan 289
4, 10, semnificaţia de *aqua doctrinae*, care desăvârşeşte orice făptură pentru a-şi realiza individualitatea, deci întregeşte şi omul, şi anume conferindu-i întru câtva o forţă magnetică pentru a atrage ceea ce-i aparţine şi ceea ce-i este propriu şi a şi le integra. Această doctrină naasenică este, după cum reiese clar, o paralelă perfectă la concepţia alchimică înfăţişată mai sus: doctrina este magnetul care înlesneşte integrarea *lapis*-ului ca şi pe cea a omului.

În învăţătura peratică se regăsesc puncte de vedere atât de ase- 290
mănătoare, încât Hipolit chiar repetă aceleaşi parabole, deşi cazul este în mod subtil diferit de cel evocat anterior: nimeni, aşa se spune, nu poate fi salvat fără Fiu. „Acesta însă este şarpele. Căci aşa cum a adus caracteristicile paterne de sus jos, aşa duce din nou aceste caracteristici de acolo sus, după ce au fost trezite din somn şi prin faptul că transferă caracteristicile paterne, care au reieşit pline de substanţă din lipsa de substanţă, de acolo aici. Aceasta este, spun ei, ceea ce a fost rostit: «Eu sunt uşa.»[6] El transferă însă

2 Gen. 1, 7.
3 Citat liber după Ioan 4, 10.
4 Magnetul.
5 *Elenchos*, V, 9, 18 şi urm., p. 101.
6 Ioan 10, 9: „Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur."

<caracteristicile>, spun ei, asupra celor care închid pleoapa ochiului[7], aşa cum ţiţeiul atrage spre sine focul din toate părţile[8], mai mult decât piatra lui Hercule fierul[9]. […] Aşa, spun ei, se aduce din nou de la şarpe neamul figurat, desăvârşit, consubstanţial (*homoousion*) dinspre lume; dar nici un altul nu este <atras de el>, oricum l-ar fi trimis el jos <şi anume din sfera divină>" etc.[10]

291 În acest pasaj situaţia este invers decât înainte: atracţia magnetică nu porneşte de la teorie, apă, ci de la „Fiu", simbolizat prin şarpe (corespunzător lui Ioan 3, 14)[11]. Cristos este magnetul care atrage la sine, adună şi răpeşte la locul celest de origine acele părţi sau substanţe de provenienţă divină din om care sunt „patrikoi charakteres" (caracteristicile paterne). *Şarpele* semnifică un echivalent al *peştelui*. Cum *consensus* al poporului a interpretat făptura vestită a Mântuitorului ca peşte, aşa şi ca şarpe; ca peşte, întrucât s-a ivit din adâncimi necunoscute; ca şarpe, întrucât a ieşit tainic din întuneric. Căci peştele precum şi şarpele sunt simboluri îndrăgite pentru a desemna mişcări sau evenimente psihice care se ivesc din inconştient, provocând surprindere, teamă sau mântuire. Comparaţia lui Cristos cu şarpele este mai autentică decât cea cu peştele, şi totuşi mai puţin populară în cercurile creştinismului primitiv. Gnosticilor el li s-a impus ca simbolul vulgar de mult cunoscut pentru geniul local favorabil, *agathodaimon*, ca şi pentru *nous* care le stătea la inimă. Ambele simboluri sunt de o valoare de nepreţuit în privinţa interpretării naturale, instinctive a făpturii lui Cristos. Simbolurile teriomorfe sunt foar-

7 Folosesc aici textul καμμύουσιν ὀφθαλμοῦ βλέφαρον. Se face prin aceasta referire la cei care închid ochii pentru lume?

8 Comparaţia cu ţiţeiul revine şi la basilideni (*Elenchos*, VII, 24, 6 şi urm.). Acolo se referă la fiul celui mai mare arhon, care cuprinde νοήματα ἀπὸ τῆς μακαρίας υἱότητος (idei despre filiaţia ferice). Prezentarea făcută de Hipolit pare cam confuză aici.

9 Aici urmează şi alte comparaţii, şi trebuie remarcat că sunt aceleaşi ca după locul citat mai sus (*Elenchos*, V, 9, 19).

10 *Elenchos*, V, 17, 8 şi urm., pp. 115 şi urm.

11 „Et sicut Moses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis."

te frecvente în vise şi alte manifestări ale inconştientului. Ele exprimă treapta pe care se găseşte conţinutul desemnat de ele, şi anume o neconştienţă care este atât de îndepărtată de conştiinţa omenească precum psihicul unui animal. Vertebratele cu sânge cald sau rece sau chiar nevertebratele de speciile cele mai diferite indică, să zicem, grade ale neconştienţei. Este important pentru psihopatologie să ştie asta, în măsura în care asemenea conţinuturi pot declanşa pe toate treptele simptome care sunt formate şi localizate funcţional în mod corespunzător. Astfel, există forme pronunţat cerebro-spinale şi simpatice de simptome. Ceva de genul acesta trebuie să fi presupus sethianii, căci Hipolit menţionează în legătură cu şarpele că sethianii ar fi comparat „Tatăl" cu creierul mare (*enkephalon*) şi „Fiul" cu creierul mic şi măduva spinării (*parenkephalis drakontoeides*). Şarpele simbolizează într-adevăr conţinuturi şi tendinţe „cu sânge rece", inumane, de natură spiritual-abstractă precum şi animalic-concretă, într-un cuvânt: *extraomenescul* din om.

Cea de-a treia menţionare a magnetului se găseşte în relatarea 292
lui Hipolit despre doctrina sethianică. Aceasta are analogii remarcabile cu cea alchimică medievală, deşi nu se poate dovedi o transmitere directă. Ea reprezintă după vorbele lui Hipolit o teorie a „alcătuirii şi amestecului": raza de lumină de sus se amestecă sub forma unei scântei minuţioase cu întunecatele ape ale adâncului. La moartea vieţuitoarei cele două substanţe se separă, şi la fel la moartea figurată ca trăire mistică. Aceasta este *divisio* şi *separatio* ale compusului (τὸ διχάσαι καὶ χωρίσαι τὰ συγκεκραμένα). Folosesc aici în mod intenţionat termenii latini ai alchimiei medievale, care înseamnă în esenţă acelaşi lucru ca şi conceptele gnostice. Divizarea sau separarea serveşte alchimiei pentru a extrage *anima* sau *spiritus* din *prima materia*. *Mercurius* care ajută la această operaţiune apare dotat cu sabia care despică (la fel şi adeptul!), şi sethianii se referă la Matei 10, 34: „Non veni pacem mittere sed gladium." Separarea are drept urmare că tot ce era amestecat înainte cu „altceva" este tras acum la *chorion idion* (propriul loc) şi la *pros ta oikeia* (la cel înrudit, specific lui), *hōs sidēros (pros) Herakleion*

lithon (ca fierul la magnet)[12]. În acelaşi mod se grăbeşte scânteia sau raza de lumină, după ce „datorită poveţei şi învăţării a arătat interes pentru locul ce-i aparţine, spre Logos, care vine de sus sub aspect de slujitor"; ea se grăbeşte spre el „mai mult decât fierul spre piatra lui Hercule"[13].

293 Atracţia magnetică porneşte aici de la *Logos*. Acesta înseamnă ideea sau noţiunea formulată şi articulată, deci un conţinut şi un produs al conştiinţei, deopotrivă. Astfel, Logosul se apropie de *aqua doctrinae*, iar primul, ce-i drept, are avantajul personalităţii autonome, în timp ce ultima reprezintă un obiect pasiv al acţiunii omeneşti. Aşa cum Logosul este mai apropiat de figura istorică a lui Cristos, aşa este „apa" de apa magică folosită în ritual (abluţiune, stropit, botez). Cele trei exemple ale noastre de efect magnetic indică totodată trei forme diferite de agenţi magnetici:

1. Agentul este o substanţă pasivă, în sine neînsufleţită, şi anume *apa*. Este extrasă din adâncul fântânii în recipiente, o mânuiesc mâini omeneşti şi este folosită de către om în măsura trebuinţei. Înseamnă doctrină lămuritoare, *aqua doctrinae* sau cuvântul (Logos), mijlocit altora atât prin vorbă, cât şi prin ritual.

2. Agentul este o fiinţă autonomă, însufleţită, *şarpele*. El apare spontan sau este găsit prin surprindere; fascinează; privirea sa este fixă şi directă; sângele-i este rece şi el nu cunoaşte omul: se târăşte peste cel ce se odihneşte, acesta îl găseşte în pantoful descălţat sau în buzunar… El exprimă de aceea frica faţă de tot ce e neomenesc

12 Aici sunt din nou menţionate, ca în pasajele anterioare despre magnet din *Elenchos*, aliajul şi eretele de mare, fiind pus accentul pe *kentron* al (mijlocul) păsării.

13 *Elenchos*, V, 21, 8, p. 124. În alchimie, raza de lumină (*radius*) joacă un rol analog. Dorneus (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 276) vorbeşte despre „razele invizibile ale cerului, care converg în centrul pământului" şi care acolo, aşa cum spune Maier (*Symbola aureae mensae*, p. 377) strălucesc ca o „lumină celestă aidoma unui granat". Materia arcană este extrasă din „rază", şi anume îi formează „umbra", aşa cum scrie în *Tractatus aureus Hermetis* (în *De arte chemica*, p. 15). *Aqua permanens* este extrasă din razele soarelui şi ale lunii prin magnet (Mylius, *Philosophia reformata*, p. 314) sau razele soarelui sunt unite în „apa argintie" (*Aurelia occulta*, în *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 563).

şi totodată o teamă îmbinată cu un respect profund* faţă de ceea ce este sublim, de ceea ce este eliberat de sfera omenească. El este josnic şi diavol, şi suprem, fiul Domnului, Logos, *nous*, *agathodaimon*. Şarpele este înspăimântător de prezent şi îl găsim la loc neaşteptat la moment neaşteptat. Asemenea peştelui, el reprezintă obscurul şi hăul, adâncul apei, pădurea, noaptea şi caverna. Când conştiinţa primitivă spune „şarpe", înţelege prin asta o trăire a extraomenescului. El nu înseamnă eventual o alegorie sau metaforă, ci făptura proprie lui este în sine simbolul şi este esenţial ca „Fiul" să aibă aspect de şarpe şi nu invers, şarpele să însemne „Fiul".

3. Agentul este *Logosul*, pe de o parte o idee filosofică şi abstracţie conceptuală a Fiului lui Dumnezeu în persoană, pe de alta dinamica gândului şi a cuvântului.

Este clar că aceste trei simboluri tind să evoce fiinţa de necunos- 294
cut a Domnului încarnat. Este însă la fel de limpede că ele se ipostaziază în mare măsură: este vorba de apă adevărată, nu numai la figurat, care îşi găseşte utilizare în ritual. Logosul este la început, *en archē*, şi Dumnezeu este Logosul, indubitabil mult înainte de devenirea umană. Accentul care cade asupra „şarpelui" este atât de puternic, încât ofiţii îşi celebrau euharistia cu un şarpe real, nu mai puţin realist decât şarpele lui Esculap de la Epidaur. Tot aşa, „peştele" nu este numai limbajul tainic al misteriului, ci el înseamnă, aşa cum o arată monumentele, ceva în sine. În plus, peştele şi-a dobândit semnificaţia în creştinismul primitiv fără o argumentare propriu-zisă prin tradiţia scrisă, în timp ce şarpele se poate cel puţin raporta la un *logion* autentic.

Toate cele trei simboluri reprezintă fenomene de receptare care 295
sunt în sine de natură numinoasă şi posedă de aceea o relativă autonomie. Da, dacă nu s-ar fi ivit niciodată ar fi însemnat că vestirea figurii lui Cristos nu ar fi avut efect. Aceste fenomene nu dovedesc numai eficacitatea vestirii, ci reprezintă şi condiţia indispensabilă pentru ca vestirea să poată avea efect; cu alte cuvinte: este vorba despre modele corespunzând făpturii vestite şi zăcând în

* „Ehr-Furcht", joc de cuvinte între *Ehre* (onoare, cinste) şi *Furcht* (teamă), pe de o parte, şi *Ehrfurcht* (venerație), pe de alta. (*N.t.*)

inconştientul omului, modele care sunt trezite şi ca atrase magnetic prin apariţia lui Cristos. De aceea MEISTER ECKHART se şi foloseşte de aceeaşi simbolistică pentru a evoca relaţia lui Adam, omul primordial, pe de o parte cu Dumnezeu, pe de alta cu creaturile.[14]

296 Acest proces revoluţionează psihicul orientat înspre Eu, punând un alt ţel şi centru alături de acela sau — mai bine — faţă de acela, care se caracterizează prin numeroase nume şi simboluri, ca peşte, şarpe, mijlocul eretelui de mare, punct, monadă, cruce, paradis etc. Mitul despre Demiurgul neştiutor, care se socoteşte a fi Dumnezeul suprem, evocă perplexitatea Eului, care nu mai poate să nu recunoască faptul că o instanţă supraordonată îl alungă de pe tronul autocraţiei. Cele *mille nomina* ale *lapis*-ului *philosophorum* corespund, ca să zicem aşa, denumirilor gnostice multiple ale *omului* (*anthropos*); devine atunci firesc limpede ce se înţelege prin asta: este vorba despre omul mai mare, mai cuprinzător; despre acea entitate care este de nedescris şi constă din suma proceselor psihice conştiente şi inconştiente. Această entitate care, spre deosebire de subiectivitatea psihicului Eului, este obiectivă am denumit-o *Sinele*, care constituie astfel o corespondenţă exactă la ideea de *anthropos*.

14 „[…] und dar umbe diu oberste kraft schouwet in gote ir bestez unde giuzet daz für baz in di nidersten, daz sie underscheit wizzent boeses unde guotes. In dirre vereinunge was Âdâm, unde die wîle er in dirre vereinunge was, die wîle hâte er aller crêatûren kraft an sîner obersten kraft. Alse der agestein giuzet sîne kraft an die nâdlen unde ziuhet sî an sich, sô enpfât diu nadel der kraft als vil, daz si sî für baz giuzet in alle die nâdelen, die under ir sint, unde hebet sie alle ûf unde ziuhet sie zuo dem agesteine." (Ed. PFEIFFER, XI: *Von der übervart der Gotheit*, pp. 496 şi urm.). [„şi de aceea puterea supremă îşi manifestă supremaţia în Dumnezeu şi se revarsă cât mai bine în cei umili, ca aceştia să ştie să deosebească ce e bine şi ce e rău. În acea unire se afla Adam, şi câtă vreme s-a aflat în acea unire, atâta vreme a avut puterea tuturor creaturilor în propria sa putere supremă. Tot aşa magnetul îşi revarsă puterea spre ac şi îl atrage spre sine, astfel acul primeşte atâta putere câtă să se reverse cel mai bine spre acele care se află dedesubt şi acul le ridică pe toate şi le atrage spre magnet." — Îi mulţumesc dnei lect. Anca Rădulescu, de la Catedra de Limbi şi Literaturi Germanice a Facultăţii de Limbi şi Literaturi Străine din cadrul Universităţii Bucureşti, pentru ajutorul substanţial acordat în traducerea textelor lui MEISTER ECKHART şi PARACELSUS, care apar în această carte. În redarea versiunilor respective a consultat *Matthias Lexers Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, Leipzig, 1964 — *N.t.*]

2

Dacă într-un caz de nevroză terapia încearcă să completeze ati- 297
tudinea (respectiv capacitatea de adaptare) insuficientă a conştiinţei prin conţinuturi ale inconştientului, atunci ea este astfel pe cale să producă o personalitate mai cuprinzătoare şi să creeze un punct de greutate al personalităţii, care nu coincide în mod necesar cu Eul, ci mai degrabă poate să zădărnicească, o dată cu amplificarea cunoaşterii, tendinţele Eului. Noul centru atrage „ca un magnet" ceea ce aparţine de el, asa-zisele „caracteristici paterne", anume tot ceea ce ţine de trăsăturile imuabile şi primordiale ale planului individual de bază; ceea ce este mai bătrân decât Eul şi de aceea se comportă faţă de acesta ca „makarios ouk on theos" (Dumnezeu cel ferice, care nu fiinţează) al basilidenilor faţă de arhonul de ogdoas, şi anume faţă de Demiurg şi — paradoxal — ca fiul acestuia din urmă faţă de tatăl său, arhonul. Fiul se dovedeşte superior în măsura în care are cunoştinţă de solia de sus şi deci îl poate învăţa pe tată că el nu este Dumnezeul suprem. Această contradicţie aparentă se dizolvă dacă luăm în considerare experienţa psihologică subiacentă: pe de o parte, Sinele apare în produsele inconştientului ca să zicem aşa *a priori*, şi anume în bine cunoscutele simboluri ale cercului şi cuaternităţii, care pot să-şi facă apariţia încă în cele mai timpurii vise ale copilăriei, deci mult înainte de orice posibilitate de conştiinţă şi înţelegere; pe de altă parte, numai o confruntare răbdătoare şi anevoioasă cu conţinuturile inconştientului şi o sinteză decurgând de aici de date conştiente şi inconştiente duc la o „entitate", care se serveşte la rândul său de simbolurile cercului şi cuaternităţii în scopul autodescrierii.[15] Iar în această fază sunt amintite şi înţelese visele iniţiale ale copilăriei. Alchimiştii, care ştiau în felul lor mai mult despre esenţa procesului de individuaţie decât noi, modernii, au exprimat din vechime această stare paradoxală de lucruri prin *şarpele care-şi mușcă propria coadă*.

15 Cf. în acest sens *Psychologie und Alchemie* (par. 127 şi urm.) şi *Despre empirismul procesului de individuaţie*.

298 Aceeaşi cunoaştere, deşi altfel formulată corespunzător cu timpul, le este proprie şi gnosticilor. Conceptul unui inconştient nu le este străin. Astfel, în Scrisoarea valentiniană excerptată de Epifan se spune: Ἐξ ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ […].[16] „De la început însuşi Autopatorul a cuprins toată fiinţarea în sine însuşi în inconştient" (textual: în lipsa cunoaşterii). Asupra acestui loc mi-a atras atenţia cu multă amabilitate domnul dr Gilles Quispel. El îl menţionează şi pe Hipolit cu: „ὁ Πατὴρ […] ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ" şi traduce: „le Père […] qui est dépourvu de conscience et de substance, celui qui est ni masculin, ni féminin"[17]. „Tatăl" nu este deci numai inconştient de sine şi fără calitatea fiinţei, ci şi *nirdvanda* = lipsit de contraste, adică lipsit de calităţi şi prin urmare de necunoscut. Este descrisă astfel starea inconştientului. Textul valentinian îi dă Autopatorului însuşiri mai pozitive: „Unii l-au numit eonul cel fără de vârstă, veşnic tânăr, bărbătesc-femeiesc, care conţine în tot locul universul şi <el însuşi> nu este înconjurat de nimic." În el era prezentă *ennoia* (conştienţa) care „transmite comorile măririi celor care provin din mărire <ca gratificaţie>". Prezenţa *ennoiei* nu dovedeşte conştienţa Autopatorului, căci diferenţierea conştiinţei reiese abia din diadele şi tetradele următoare, care simbolizează tot felul de procese de conjuncţie şi compoziţie. *Ennoia* trebuie gândită aici ca o posibilitate prezentă latent a conştiinţei. Oehler traduce *ennoia* prin „mens", Cornarius prin „intelligentia" şi „notio". Opoziţia conştient–inconştient, cunoscut–necunoscut mi se pare mai plastică şi de aceea mai probabilă.

299 Conceptul paulinic de *agnoia* (*ignorantia*) nu ar trebui să fie prea îndepărtat de cel de *agnosia*, căci ambele desemnează starea iniţială, inconştientă a omului. Dumnezeu „a trecut cu vederea" această stare, iar cuvântul *hyperidōn* (Vulgata: *despiciens*) folosit aici poate însemna atât „a desconsidera", cât şi „a dispreţui".[18] În orice

16 *Panarium*, XXI, cap. V.

17 *Elenchos*, VI, 42, 4, p. 174. (Quispel, *Note sur „Basilide"*.)

18 Fapte 17, 30.

caz, tradiția gnostică știe despre Dumnezeul suprem că a văzut ce fel de fărădelegi mizere, inconștiente, care nici măcar nu puteau merge ținându-se drept, erau oamenii creați de Demiurg. De aceea a inițiat opera de mântuire.[19] În locul menționat din Faptele Sf. Apostoli se povestește cum Pavel le amintește atenienilor că sunt „neam al lui Dumnezeu" — „Genus ergo cum simus Dei"[20] — și că Dumnezeu, privind ca să zicem așa reprobator înapoi asupra „veacurilor neștiinței", a trimis solia către omenire, „pantas pantachōn metanoein", „ca toți, pretutindeni, să se pocăiască" și, întrucât starea dinainte părea să fi fost prea mizerabilă, *metanoein* a luat caracterul moral al căinței păcatelor, așa încât Vulgata a putut să redea aceasta prin „poenitentiam agere".[21] Păcatul ce trebuie ispășit este, după cum reiese, *agnoia* respectiv *agnosia*, inconștiența.[22] În această stare se află însă nu numai omul, ci, după cum am văzut, în concepție gnostică și *anennoētos*, Dumnezeul căruia îi lipsește conștiența. Cu acest punct de vedere concide într-un anumit sens o viziune creștină tradițională, conform căreia Dumnezeu din Vechiul Testament s-a transformat în Noul Testament din Dumnezeul mâniei în cel al iubirii. Această idee mai este exprimată clar încă de iezuitul Nicolaus Caussinus în secolul al XVII-lea.[23]

În acest context trebuie să trimit la concluziile care se desprind 300
din cercetarea făcută de Riwkah Schärf Satanei în Vechiul Testament: Odată cu prefacerea conceptului de Satana se modifică și imaginea lui Iehova, așa încât se poate constata desigur o diferen-

19 Cf. de ex. B. Scott (ed.), *Hermetica* I, libellus IV, 3 și urm., pp. 150–151, unde se găsește evocarea craterului umplut cu *nous*, crater care este trimis de Dumnezeu pe pământ. În el pot să se scufunde (*baptizein*) acei oameni a căror inimă tinde spre conștiență (*gnōrizousa epi ti gegonas*) și pot să dobândească astfel *nous*. În Libellus I, 21, pp. 126–127, scrie: „Dumnezeu spune: omul umplut cu *nous* (*ennous*) să se cunoască pe sine însuși."

20 „Genos oun hyparchontes tou theou" (*loc. cit.*, 17, 29).

21 La fel *metanoeite* al Botezătorului (Mat. 3, 2).

22 Cf. „to tes agnoias hamartema", păcatul inconștienței, la Clemens Romanus (*Hom.* XIX, cap. XXII) cu referire la cei născuți orbi (Ioan 9, 1 și urm.).

23 *Polyhistor symbolicus*, p. 348: „Deus antea ultionum, tonans, fulminans, permiscens mundum, in Virginis sinu, imo utero conquievit, et amore captus est."

ţiere a imaginii lui Dumnezeu deja în Vechiul Testament, ca să nu mai vorbim de cea din Noul Testament.[24] Ideea că Dumnezeu cel care creează lumea nu este conştient, ci eventual visează, o găsim şi în literatura indiană:

> Dar cine să cerceteze a izbutit,
> De unde provine creaţia cine a intuit?
> Dincoace din ea zeii au răsărit!
> Cine spune deci de unde au venit? —
>
> Cel care creaţia a putut s-o zămislească
> Şi către ea priveşte în marea lumină cerească,
> Cel care a făcut-o — sau care nu a făcut-o el,
> Acela o ştie! — sau poate că nici acel'?[25]

301 Teologia lui Meister Eckhart cunoaşte o „zeitate" despre care, în afara unităţii şi fiinţei[26], nu poate fi exprimată nicio însuşire[27]; ea „west", ea încă nu este propriul ei stăpân şi constituie o coincidenţă absolută a contrariilor: „Doch sîn einveltigiu nâtûre ist von formen formelôs, von werdenne werdelôs, von wesenne weselôs und ist von sachen sachelôs" [„Dar natura sa simplă este formă fără formă, devenire fără devenire, substanţă fără substanţă şi obiect fără obiect"] etc.[28] O unire a contrariilor este echivalentă cu neconştienţa, atât cât ajunge logica omenească, întrucât conştienţa

24 *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.

25 *Ṛgveda* 10, 129.

26 Aceasta este controversabilă. Maestrul spune: „Got in der gotheit ist ein geistlich substancie, diu apgrüntlich ist, alsô daz nieman dâ von gesprechen kan, dan daz es niht ensî. Swer sprêche, daz es iht wêre, daz wêre mêr gelogen dan wâr" [„Dumnezeu in dumnezeire este o substanţă spirituală abisală, astfel încât nimeni nu poate vorbi despre ea decât afirmând că nu este nimic. Cel care ar spune că este ceva ar spune mai degrabă o minciună, decât un adevăr."] (*loc. cit*.).

27 „Diz ende enhât keine wîse, ez entwehset der wîse." [„Acest ţel nu are un mod de a fi, el transgresează orice mod de a fi."] (Pfeiffer II, p. 268, 24 şi urm.).

28 *Loc. cit*., p. 497, 34 şi urm.

presupune o distincție și totodată o relație între subiect și obiect. Acolo unde nu există un „altul" sau nu există încă, acolo încetează posibilitatea conștiinței. Abia Tatăl care „izvorăște" din divinitate, și anume Dumnezeu, „se observă", devine „conștient de sine" și „își apare sieși față în față ca persoană". Astfel, din Tată devine Fiul ca un concept al primului despre propria sa esență. În unitatea sa primordială „el nu cunoaște nimic" decât acel „suprareal" Unu, care *este* el. Așa cum divinitatea este esențial inconștientă[29], așa și omul care trăiește în Dumnezeu. În Predica despre „Beati pauperes spiritu" (Matei 5, 3), Maestrul spune: „[…] der mensche, der diz armüete haben sol, der sol haben allez, daz er was dô er niht enlebte, in keiner wîse weder ime noch der wârheit noch gote, mêr: er sol alsô quit unde ledic sîn alles wizzennes, alse niht bekennennes gotes in im lebende ist; wan dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô lebte in ime niht ein anderz: was dâ lebte, daz was er selbe. Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol sîn sînes eigenen wizzennes, als er tete dô er niht enwas, unde lâze got würken, waz er welle, unde stande der mensche ledic, als dô er von gote kam."[30] Și de aceea omul să-l iubească pe Dumnezeu în felul următor: „Dû solt in minnen als er ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen sülen wir êwiclîche versinken von nihte zuo nihte. Des helf uns got. Âmen."[31]

29 „[…] daz er sich wirfet in die unwizzenheit, diu got ist" [„încât se aruncă în necunoașterea care este Dumnezeu"] (*loc. cit.*, p. 496, 21). Cf. mai sus *agnosia* divinității.

30 *Loc cit.*, p. 282, 6 și urm. [„Omul care este dăruit cu această sărăcie a duhului va avea tot ceea ce nu a trăit aici, tot ceea ce nu este în nici un fel, nici pentru el, nici pentru adevăr, nici pentru Dumnezeu, ba chiar mai mult: el va fi cu totul lipsit de orice știință în afară de cunoașterea divină care este vie în el; cât omul s-a aflat aici prin veșnicia lui Dumnezeu, în el nu a trăit altceva: ceea ce a trăit el a fost pe sine însuși. Iată de ce spunem că omul trebuie să fie lipsit de cunoaștere proprie, de parcă nici nu ar exista și trebuie să-l lase pe Dumnezeu să lucreze după bunul lui plac, iar omul să rămână lipsit <de cunoaștere>, așa cum a purces el de la Dumnezeu."]

31 Finalul Predicii: „Renovamini autem spiritu" (cf. 4, 23); *loc. cit.*, p. 320, 27 și urm. [„Să-l iubești așa cum este: un Non-Dumnezeu, o non-persoană, o non-

302 Spiritul universal al lui Meister Eckhart ştie, fără ştiinţă, despre experienţa primordială indiană la fel cum ştie şi despre cea gnostică şi este el însuşi cea mai frumoasă floare în pomul spiritului liber ce caracterizează începutul de veac XIV. Scrierile Maestrului au zăcut îngropate timp de 600 de ani, căci „încă nu-i venise timpul". Abia în secolul al XIX-lea s-a găsit un public care a fost în situaţia de a aprecia întru câtva măreţia spiritului eckhartian.

303 Astfel de aserţiuni despre fiinţa lui Dumnezeu reprezintă transformări ale imaginii lui Dumnezeu, care merg paralel cu modificările stării de conştiinţă a omului, fără ca să putem indica întotdeauna cu siguranţă care dintre ele este cauza celeilalte. Imaginea lui Dumnezeu nu este o invenţie, ci o *trăire*, care se alătură de la început *sua sponte* omului; ceea ce putem şti în măsură suficientă dacă nu preferăm adevărului orbirea prin prejudecăţile concepţiei despre lume. Imaginea (mai întâi inconştientă) a lui Dumnezeu este de aceea capabilă de a modifica starea conştiinţei, aşa cum şi aceasta poate face corecturi asupra imaginii (conştiente) a lui Dumnezeu. Bineînţeles că aceasta nu are de-a face cu *veritas prima*, Dumnezeu necunoscut, nimic ce am putea să dovedim oarecum. Însă din punct de vedere psihologic, ideea *agnosiei* lui Dumnezeu sau a lui *anennoētos theos* este de mare importanţă în măsura în care ea identifică identitatea divinităţii cu numinozitatea inconştientului, pentru care depun mărturie doctrina Purusha-Atman în Răsărit şi — după cum am văzut — Meister Eckhart în Occident.

304 Dacă însă psihologia pune stăpânire asupra acestui fenomen, atunci ea o poate face numai renunţând în mod expres la a da verdicte metafizice şi refuzându-şi pretenţia de a emite o convingere la care chipurile o autorizează experienţa ei ştiinţifică. Nu poate fi însă vorba despre aşa ceva. Ceea ce poate constata psihologia este numai şi numai existenţa de simboluri imagistice, a căror interpretare nu este nicidecum stabilită *a priori*. De aici se poate deduce cu

imagine, mai mult decât atât: aşa cum este el Unu puritate pură Unică, dincolo de orice dualitate, iar în acest Unu trebuie să ne cufundăm noi veşnic din neant în neant. Aşa să ne ajute Dumnezeu. Amin."]

o oarecare certitudine că simbolurile constituie un anumit caracter de totalitate şi de aceea înseamnă probabil „totalitate". De regulă sunt simboluri „unificatoare", aşadar conjuncţii opuse ale unei naturi simple (dualitate) sau duble (cuaternitate), adică cuaternioni. Ei apar din ciocnirea conştiinţei cu inconştientul şi din confuzia ivită de aici, pe care alchimiştii o numeau „haos", respectiv „nigredo". În mod empiric, această confuzie se exprimă ca neliniştire şi dezorientare. Simbolistica cercului şi a cuaternităţii apare în acest moment ca un *principiu de ordine* compensatoriu, care înfăţişează ca săvârşită unirea contrariilor ce se luptă între ele şi deschide astfel calea unei liniştiri salutare („mântuire"). Psihologia nu are mai întâi posibilitatea de a constata mai mult decât că simbolul totalităţii înseamnă totalitatea individului.[32] Ea trebuie însă, pe de altă parte, nu numai să admită, ci să şi evidenţieze că simbolistica totalităţii foloseşte imagini sau scheme care exprimă din timpuri străvechi şi în cele mai diverse religii temeiul lumii şi divinitatea. Astfel, cercul este un cunoscut simbol divin, la fel şi crucea (într-un anumit sens) şi cuaternitatea în general, ca viziunea lui Iezechil, *rex gloriae* cu cei patru evanghelişti, în gnosticism Barbelo = Dumnezeu în patru, Kolorbas = toţi patru, dualitatea (*tao*, *hermaphroditus*, tatăl-mama etc.) şi în sfârşit făptura omenească (copil, fiu, *anthropos*) şi personalitatea individuală: Cristos şi Buddha — pentru a indica numai motivele principale.

Toate aceste imagini se dovedesc în experienţa psihologică a fi 305
exprimări ale *totalităţii* unificate a *omului*. Faptul că acest ţel şi deziderat a fost desemnat drept „Dumnezeu" demonstrează că are caracter numinos şi, într-adevăr, trăirile, visele şi viziunile de acest tip au o natură fascinantă şi impresionantă, care este percepută spontan ca atare şi de oameni care nu sunt prejudiciaţi de niciun fel de cunoştinţe psihologice preliminare. De aceea nu este de mirare că

32 Există oameni care consideră în mod ciudat că este o slăbiciune a mea că mă abţin de la verdicte metafizice. Conştiinţa ştiinţifică morală nu admite să afirmi lucruri pe care nu le poţi dovedi sau măcar face probabile. O afirmaţie încă nu a produs niciodată existenţa ulterioară a ceva corespunzător ei. „El a zis, şi s-a făcut aşa" este numai o prerogativă divină.

raţiunea naivă nu face niciun fel de diferenţă între Dumnezeu şi imaginea trăită. Prin urmare, pretutindeni unde întâlnim simboluri care indică totalitatea psihică găsim şi concepţia naivă că astfel e reprezentat Dumnezeu. Dacă este, de exemplu, vorba despre una dintre reprezentările romane, nu foarte rare, ale Fiului omului însoţit de trei îngeri cu cap de animal şi unul cu cap de om, atunci ne-ar fi la îndemână să presupunem că Fiul omului semnifică omul obişnuit şi problema — unul versus trei — face aluzie la cunoscuta schemă a unei funcţii diferenţiate şi a trei funcţii nediferenţiate. Cu această interpretare am devaloriza însă simbolul conform opiniei tradiţionale; căci el reprezintă persoana a doua a divinităţii în aspectul ei universal, împătrit. Desigur că psihologia nu îşi poate însuşi această interpretare; ea poate doar să constate existenţa acestei afirmaţii şi să o compare cu faptul că în principiu aceleaşi simboluri, mai cu seamă dilema lui unu şi trei, apar frecvent în produsele spontane ale inconştientului, unde se dezvăluie ca fiind raportate la totalitatea psihică a individului. Ele indică existenţa unui arhetip alcătuit corespunzător, al cărui derivat pare a fi cuaternitatea funcţiilor de orientare ale conştiinţei. În măsura în care totalitatea depăşeşte acum conştiinţa cu o cantitate nedeterminată şi indeterminabilă, ea cuprinde mereu în sine însăşi inconştientul şi astfel totalitatea arhetipurilor. Acestea sunt însă corespondenţe complementare ale „lumii exterioare“ şi au de aceea un caracter „cosmic“. De aici se explică numinozitatea lor şi, prin urmare, „caracterul lor divin“.

3

306 Pentru completarea prezentării mele aş dori să menţionez aici anumite simboluri gnostice ale temeiului lumii sau *arcanum*, mai cu seamă acele sinonime care semnifică „temeiul lumii“. Prin această reprezentare psihologia înţelege o imagine a fundalului şi producătorului inconştient al conştiinţei. Este aici mai ales vorba

despre figura Demiurgului. Gnosticii au o serie de simboluri care desemnează originea, centrul fiinţei, creatorul sau substanţa divină în creatură. Cititorul nu ar trebui să se lase dezorientat de abundenţa acestor imagini, ci să-şi amintească mereu că fiece imagine nouă reprezintă pur şi simplu un alt aspect al misterului divin ce le este inerent tuturor creaturilor. Asamblarea simbolurilor gnostice făcută de mine înseamnă deci o amplificare a unei singure idei transcendentale, care este atât de vastă şi de neclară în sine, încât are nevoie de multe expresii diferite pentru a-i exprima complexitatea.

La gnosticii lui Irenaeus Sophia formează lumea lui ogdoas[33], 307
care constituie o dublă cuaternitate. Ea pogoară ca porumbel în ape şi îl produce pe Saturn, care este identic cu Iehova. Saturn este, după cum am menţionat deja, „celălalt soare“, din punct de vedere

33 *Adversus haereses*, I, 30, 3. — În sistemul gnozei Barbelo (*loc. cit.*, I, 29, 4) Sophiei îi corespunde Προύνικος. Aceasta se scufundă „in inferioris partes“. Numele ei Prunikos = προύνεικος înseamnă purtătoare de greutate sau voluptuoasă. Ultima dintre semnificaţii este mai probabilă, întrucât această sectă gnostică credea că i-ar putea readuce lui Barbelo prin actul sexual *pneuma* pierdută în lume. La Simon Magul este Helena, *meter* şi *ennoia*, despre care se spune „degredi ad inferiora et generare angelos et potestates“. Ea este ţinută cu forţa de către puterile de jos (Irenaeus, I, 29, 1–4). Ei îi corespunde ideea alchimică mult mai târzie de „anima in compedibus“. (Cf. Dorneus, *Speculativa philosophia*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 298; *Philosophia chemica*, *loc. cit.*, p. 497. Mylius, *Philosophia reformata*, p. 262; *Rosarium philosophorum*, în *Art. aurif.* II, p. 284; *Platonis liber quartorum*, în *Theatr. chem.*, 1622, V, pp. 185 şi urm.; Blasius Vigenerus, *De igne et sale*, în *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 19.) Ideea provine din alchimia greacă şi se găseşte la Zosimos, *Alch. grecs*, III, xlix, 7. Traducere în: *Psychologie und Alchemie*, par. 456 şi urm. În *Liber quartorum* ea este de provenienţă sabeică. (A se vedea citatul la Chwohlsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, p. 494: „L'âme se tourna une fois vers la matière, elle s'en éprit, et brûlant du désir d'éprouver les plaisirs corporels, elle ne voulut plus s'en détacher. Ainsi naquit le monde.“) La valentinieni Sophia Achamoth este ogdoas. În *Pistis Sophia* (pp. 264 şi 49) ea este fiica lui Barbelo. Ea cade, indusă în eroare de falsa lumină a demonului Authades, prizonieră în haos. Irenaeus, I, 5, 2, denumeşte Demiurgul drept heptalitate, pe Achamoth însă drept octalitate; Mântuitorul este compus din patru lucruri în repetarea primei cuaternităţi. O imagine a lui patru este şi cuaternitatea elementelor (I, 17, 1), la fel sunt şi cele patru lumini, care stau în jurul lui *autogenes* al gnozei Barbelo (I, 29, 2).

alchimic „sol niger". Aici e considerat *primus anthropus*. El face primul om, care poate însă numai să se târască asemenea unui vierme.[34] La naaseni Demiurgul Esaldaios „theos pyrinos arithmon tetartos" (un zeu al focului, al patrulea ca număr) stă faţă în faţă cu trinitatea tată, mamă, fiu. Cel mai înalt este tatăl, *archanthropos* (omul primordial), cel *acharaktaristos* (fără caracteristici), *ho anō Adamas* (Adam cel de sus, Adam superior). În diferite sisteme Sophia se află în locul lui *protanthropos*.[35] Epifan menţionează ca doctrină ebionită că Adam este identic ca om primordial cu Cristos.[36] La Theodor Bar-Kuni omul primordial este cele cinci elemente (adică patru + unu).[37] În *Actele lui Toma* dragonul spune despre sine însuşi; „Υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ βλάψαντος καὶ πλήξαντος τοὺς τέσσαπας ἀδελφοὺς τοὺς ἑστῶτας." („Eu sunt un fiu al celui care i-a rănit şi bătut pe cei patru fraţi care stăteau.")[38]

308 Imaginea primordială a cuaternităţii se unifică la gnostici în figura Demiurgului, respectiv a lui *anthropos*. El este întru câtva victima actului său de creaţie, fiind prins de către Physis, în care el coboară.[39] Imaginea *animei mundi* latente în întunecimea materiei, respectiv imaginea omului primordial exprimă existenţa unui centru ce transcende conştiinţa, pe care noi, tocmai datorită cuaternităţii ca şi rotunjimii sale, îl concepem drept un simbol al totalităţii. Putem doar să presupunem cu prudenţă că este vorba despre o totalitate psihică (precum, de pildă, conştient + inconştient), deşi istoria simbolului dovedeşte că a fost mereu folosit ca o imagine a lui Dumnezeu. După cum am spus, psihologia nu este în situaţia de a emite afirmaţii metafizice. Ea poate numai să constate că simbolistica totalităţii psihice coincide cu cea a imaginii lui Dumnezeu, dar niciodată să demonstreze că o imagine a

34 Irenaeus, *loc. cit.*, I, 24, 1.
35 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 170.
36 *Panarium*, XXX, 3.
37 *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, II, p. 185.
38 Fragmentul 32.
39 Bousset, *loc. cit.*, pp. 114 şi urm.

lui Dumenezu este însuşi Dumnezeu sau că Sinele îl înlocuieşte pe Dumnezeu.

Această coincidenţă se arată cu deplină claritate la sărbătoarea 309
egipteană veche Heb-Sed, pe care Colin Campbell o descrie aşa: „[…] the king comes out of an apartment called the sanctuary, then he ascends into a pavilion open at the four sides, with four staircases leading up to it. Carrying the emblems of Osiris, he takes his seat on a throne, and turns to the four cardinal points in succession. […] It is a kind of second enthronement […] and sometimes the king acts as a priest, making offerings to himself. This last act may be regarded as the climax of the deification of the king."[40]

În această psihologie se înrădăcinează orice regat, şi de aceea 310
orice rege poartă pentru individul anonim din popor simbolul Sinelui. Toate însemnele sale — coroană, glob, mantie regală, sceptru, ordin (stele!) etc. — îl caracterizează drept *anthropos*-ul cosmic care nu numai că produce lumea, ci şi este lumea. El este acel *homo maximus* pe care-l întâlnim din nou în speculaţiile lui Swedenborg. Este însă şi obiectul străduaniei gnostice de a procura acestei fiinţe, care este presupusă a fi baza conştiinţei, matricea şi principiul său de ordine, o formă plastică şi o îmbrăcăminte conceptuală adecvată. El este, aşa cum spun „phrygii" (naasenii) lui Hipolit[41], „hē ameristos stigmē", punctul nedivizat, „kokkos tou sinapeos", bobul de muştar, care devine împărăţia Domnului. Acest punct este „enyparchousa tō sōmati" (existent înăuntru în corp). Asta o ştiu însă doar *pneumatikoi*, şi anume oamenii spirituali (spre deosebire de cei „psihici" — *psychikoi* — şi de cei materiali — *hylikoi*). El este „to rhēma tou theou", „*sermo Dei* şi *matrix* a eonilor, forţelor, inteligenţelor, zeilor, îngerilor şi spiritelor delegate, a ceea ce este fiinţare şi nefiinţare, a ceea ce este zămislit şi nezămislit, inteligibil de neînţeles, a anilor, lunilor, zilelor, orelor […]." Acest punct, „care nu există nicidecum (*hē mēden ousa*) şi nu este compus din nimic", devine o „dimensiune insesizabilă (*methos ti*

40 *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*, p. 81.
41 *Elenchos*, V, 9, 5 şi urm, pp. 98 şi urm.

akatalēpton)". Hipolit menţionează mustrător că naasenii au băgat în mod sincretic totul în concepţia lor, căci în chip evident el nu poate pricepe pe deplin că „punctul" (ca *rhēma theou*) are configuraţie omenească: naasenii îl numesc şi *polymorphon Attin* (Attis cel multiform), fiul timpuriu decedat al mamei sau, cum spune imnul citat de Hipolit, „to katēphes akousma Rheas" (zvonul întunecat al Rheei). Drept sinonime ale sale imnul menţionează: Adonis, Osiris, Adam, Korybas, Pan, Bacchus şi „poimēn leukōn anstrōn" (păstor al stelelor albe).

311 Naasenii înşişi îşi concep instanţa divină centrală drept *naas* (şarpe) şi o explică a fi „substanţă umedă" (*hygra ousia*), corespunzător lui Thales din Milet, care considera apa a fi substanţa originară. Ca şi de aceasta, şi de *naas* (*ophis*) depinde tot ce este viaţă şi el „cuprinde în sine, precum în cornul unui animal unicorn, frumuseţea tuturor lucrurilor". El „se preumblă prin tot, aidoma <apei care> ţâşneşte din Eden şi se împarte în patru origini (*archas*)". „Ei compară acum", spune Hipolit, „Edenul cu creierul." Trei dintre râurile Paradisului sunt funcţii senzoriale (Pison = ochi, Gihon = auz, Tigrul = miros), al patrulea însă, Eufratul, este gura, „prin care iese rugăciunea şi intră hrana". Ca a patra funcţie îi revine semnificaţie dublă, ca de obicei[42], şi anume pe de o parte activitatea materială supremă a hrănirii trupeşti şi pe de alta el „bucură[43], hrăneşte şi formează (*chakaktērizei*) omul spiritual, complet (*teleion*)"[44]. Al „patrulea" este ceva special, ambivalent, un *daimonion*. Un exemplu bun în acest sens îl constituie Daniil 3, 24 şi urm., unde celor trei bărbaţi din cuptorul cu foc li se alătură un al patrulea, al cărui chip este „ca chipul unui dumnezeu".

312 Astfel, şi apa Eufratului este *to hyperanō tou stereōmatos* (cea deasupra firmamentului), despre care *sōtēr* (Mântuitorul) vorbeşte ca de „apa vie" (*zōn hydōr*)[45] şi care are acea însuşire magnetică menţionată deja mai sus. Este acea apă minunată din care

42 A se vedea *Psychologie und Alchemie*, s. v. *Axiom der Maria* [*axioma Mariei*].

43 *Euphrainei*, un joc de cuvinte cu *euphrates*, elocvent.

44 *Elenchos*, V, 9, 15 şi urm., p. 101.

45 Asta se referă la Ioan 4, 10.

măslinul îşi trage uleiul şi butucul de vie vinul şi fiecare specie ceea ce este al ei. „Acel om (*ekeinos*)“, continuă Hipolit, ca şi cum ar mai vorbi încă despre apa celui de-al patrulea râu, „nu este onorat în lume.“ Face astfel aluzie la *teleios anthrōpos* (omul complet); da, apa este acest om, şi anume *rhēma theou*, cuvântul trimis de Dumnezeu. „Din apa vie noi, oamenii spirituali, alegem ceea ce ne este nouă propriu (*to oikeion*)[46], căci fiecare creatură care se scufundă în această apă alege (*eklegousa*) din ea esenţa caracteristică ei şi „de la această apă vine la fiecare creatură ceea ce-i este propriu“[47]. Apa, respectiv acest Cristos, reprezintă un fel de *panspermia*, o matrice a tuturor posibilităţilor, din care pneumaticul alege (*eklegein*) „suum ossop“, ceea ce-i este propriu[48], „mergând spre el (*proserchesthai*) mai mult decât fierul spre magnet“. Natura lor pneumatică şi-o ating însă trecând prin „adevărata poartă“, care este „Jēsous ho makarios“ (Isus prefericit) şi astfel dobândesc cunoaşterea propriei lor totalităţi, deci tocmai a „omului complet“. Acest om, pe care lumea nu-l onorează, este în mod evident omul interior, spiritual, care le devine conştient celor ce au trecut prin Cristos ca printr-o poartă spre viaţă şi au fost luminaţi de el. Se amalgamează aici două imagini, cea a „porţii strâmte“[49] şi cea din Ioan 14, 6 („Eu sunt calea, adevărul şi viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl meu fără numai prin mine“[50]). Cu aceste imagini este înfăţişat în mod vădit un proces de integrare, aşa cum este caracteristic individuaţiei psihologice. Iar în formulare se amestecă mereu simbolul apei cu Cristos şi acesta cu *esō anthrōpos*, omul interior. Asta mi se pare a fi mai puţin o neclaritate cât mai degrabă o prezentare psihologic corectă, căci Cristos, pe de o parte, este ca „cuvânt“ real-

46 *Elenchos*, V, 9, 21, p. 102.

47 *Elenchos*, V, 9, 19, p. 101.

48 Este vorba aici despre integrarea Sinelui, la care se şi face aluzie în cuvinte asemănătoare în documentul bogumil sus-menţionat despre diavol ca creator al lumii. El găseşte ceea ce-i este propriu (ἴδιον).

49 Mat. 7, 14: „Şi strâmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la viaţă, şi puţini sunt cei care o află.“

50 Legătura despre care e vorba aici o găsim în *Elenchos*, V, 9, 4 şi urm., p. 98.

mente „apa vie“ şi, pe de altă parte, este la fel de mult simbolul omului interior, „complet“, şi anume al Sinelui.

313 Temeiul lumii este pentru naaseni omul primordial, Adam. Ei consideră cunoaşterea acestuia drept începutul completării (*archē teleiōseōs gnōsis anthrōpou*) şi totodată drept puntea spre cunoaşterea lui Dumnezeu.[51] El este bărbătesc-femeiesc: de la el „provin tatăl şi mama“[52], el constă din trei părţi, din raţional (*noëron*), psihic şi pământesc (*choïkon*). Acestea „trei au coborât deodată în acel unic om, Isus“ şi „aceşti trei oameni au vorbit din propriile lor înţelepciuni, fiecare celor proprii <acestora>“ (adică din raţional raţionalului etc.). Cu această învăţătură Isus este pus în relaţie cu omul primordial (Cristos ca al doilea Adam). Sufletul său este „în trei părţi şi unul“ (adică o trinitate).[53] Printre exemplele pentru omul primordial textul îi menţionează pe Kabiros[54] şi pe Oannes. Ultimul are un suflet capabil de suferinţă, pentru ca „făptura (*plasma*) înjosită ca sclav a omului celui mare, foarte frumos şi complet“ să suporte pedepsele. El este „*makaria physis* (natura ferice) deopotrivă ascunsă şi manifestă a tot ce a devenit şi <încă> devine“, „împărăţia cerurilor, care trebuie căutată înăuntru în om (*entos anthrōpou*), şi anume „în copii de la şapte ani <în sus>“[55], căci ei pun, arată Hipolit, „natura care procreează a universului (*tēn archegonon*[56] *physin tōn holōn*) în sămânţa care procreează (*en archegonō spermati*)“. Pentru privirea superficială aici există un punct de pornire pentru o „teorie sexuală“ a substanţei psihice subiacente, care aminteşte de încercări moderne de acest fel. Nu trebuie trecut însă cu vederea că în realitate situaţia este pe dos, căci puterea de procreare a omului este numai un caz special al *archegonos physis tōn holōn*.[57] „Aceasta este

51 *Elenchos*, V, 6, 6, p. 78: θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.

52 ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σέ μήτερ (*Elenchos*, V, 6, 5, p. 78).

53 *Elenchos*, V, 6, 6 şi urm, p. 78.

54 Cu porecla *kallipais* = „cu copii frumoşi“ sau copilul frumos“ (*Elenchos*, V, 7, 4, p. 83).

55 După Hipocrate un băiat de şapte ani este pe jumătate tată (*Elenchos*, V, 7, 21, p. 83).

56 *Archegonos* este strămoşul (*loc. cit.*).

57 „Natura primordială a întregului.“

pentru <naaseni> Logosul tainic (*aporrhētos*) şi mistic" care, în mod semnificativ, este comparat prin textul următor cu falusul lui Osiris — „şi ei spun că Osiris este apă". Esenţa (*ousia*) acestei seminţe este, ce-i drept, cauza tuturor lucrurilor; ea nu ia însă parte la natura lor. De aceea ei spun: „Eu devin ceea ce vreau şi eu sunt ceea ce sunt." Căci cel care mişcă totul este el însuşi nemişcat. „Acesta, spun ei, este singurul bun (*agathon monon*)."[58] Ca un alt sinonim apare Hermes Cyllenius itifalic. „Ei spun anume: Hermes este Logos, tălmaciul şi creatorul (*dēmiourgos*) lucrurilor apărute şi totodată în apariţie şi viitoare." De aceea este onorat ca falus, căci el are, aidoma organului bărbătesc, o presiune (*hormēn*) din jos în sus.

4

Faptul că nu numai un Logos gnostic, ci şi Cristos însuşi au fost 314
inseraţi în contextul simbolisticii sexualiste este confirmat de fragmentul citat de Epifan din *Interrogationes maiores* ale Mariei, în care se povesteşte că Cristos a dus-o pe Maria aceasta pe un munte, unde a scos la iveală dintr-o latură a sa o femeie cu care a început să se împreuneze sexual: „seminis sui defluxum assumpsisset, indicasse illi, quod oporteat sic facere, ut vivamus"[59]. Este de înţeles că acest simbolism crud nu lezează numai sentimentul modern, ci trebuia să-i apară ca revoltător şi spiritului creştin modern pe atunci (secolele III–IV); iar dacă i se mai asociază şi o înţelegere concretistă greşită, aşa cum era cazul după toate aparenţele în anumite cercuri sectante, atunci nu putea decât să fie reprobat. Însuşi textul arată că autorului acestor *Interrogationes* nu-i era nicidecum necunoscută o asemenea reacţie, căci el spune că Maria a suferit un astfel de şoc, încât a căzut la pământ. Cristos i-a zis: „De ce te îndoieşti, sceptico ce eşti?" Căci la asta s-ar referi Ioan 3, 12: „Dacă v-am

58 Cu referire clară la Mat. 19, 17: „Unus est bonus, Deus."
59 *Panarium*, XXVI, cap. VIII.

spus lucruri pământeşti şi nu credeţi, cum veţi crede să vă spun lucruri cereşti?“ Tot aşa şi Ioan 6, 53: „De nu veţi mânca trupul Fiului omului şi nu veţi bea sângele lui, nu veţi avea viaţă întru voi.“

315 La acest simbolism ar putea fi vorba despre o trăire originar vizionară, aşa cum uneori mai apare într-o formă asemănătoare şi astăzi în tratamentul psihic. Pentru psihologul medical, aici nu este nimic zguduitor. Doar însuşi contextul indică drumul spre concepţia corectă. Imaginea exprimă un psihologem nu uşor de formulat raţional şi trebuie să se folosească de aceea de un simbol plastic, aşa cum trebuie să procedeze şi visul dacă o idee mai mult sau mai puţin „abstractă“ se manifestă în cadrul stării de *abaissement du niveau mental* ce are loc în somn. La astfel de bizarerii şocante de care nu duc lipsă visele este mereu vorba de un „ca şi cum–de parcă“, exprimat într-o plasticitate evidentă, care nu se dă înapoi nici în faţa grotescului, nici a obscenităţilor. Ele nu ţin cont de necuviinţă, pentru că nici nu o iau de fapt ca atare. Ele bâiguie la încercarea de a pronunţa sensul bănuit, care captează interesul.[60]

316 Contextul viziunii, şi anume Ioan 3, 12, evidenţiază că imaginea nu trebuie înţeleasă concretist, ci simbolic; căci Cristos nu vorbeşte despre lucruri pământeşti, ci de un misteriu ceresc, adică spiritual, deci de ceva ce este un secret, nu pentru că s-ar tăinui ceva — acestei obscenităţi crase nu prea i-am putea reproşa tendinţa de acoperire —, ci mai degrabă întrucât sensul acestuia este încă ascuns conştiinţei. Metoda modernă de analiză şi de interpretare a viselor urmează această regulă euristică.[61] Dacă o aplicăm asupra viziunii, reies următoarele:

317 1. *Muntele* înseamnă urcare, mai cu seamă urcarea mistică (= spirituală) spre vârf, adică spre apropierea de spirit şi spre lăcaşul

60 Nu pot să mă eliberez nici de impresia că pe alocuri visele răstălmăcesc în mod grotesc. Acest aspect l-a făcut probabil pe Freud să emită presupunerea ciudată că visele tăinuiesc şi denaturează din aşa-zise motive „morale“. Acestui punct de vedere i se opune de altfel faptul că la fel de des ele fac exact pe dos, şi de aceea mă alătur mai degrabă concepţiei alchimice că Mercurius (*nous* cel inconştient) este un farsor.

61 Acest lucru nu este valabil despre metoda „psihanalitică“ a lui Freud, care distruge conţinutul manifest al visului ca simplă „faţadă“, fiindcă presupune pe baza psihopatologiei isteriei dorinţe incompatibile ca motiv oniric. Faptul că

revelației. Nu mai sunt necesare dovezi, având în vedere notorietatea acestui motiv.[62]

2. Făptura lui *Cristos* este dovedită din belșug ca fiind de o impor- 318
tanță centrală pentru vremea de atunci. În sfera gnosticismului creștin ea reprezintă o explicare a lui Dumnezeu ca *archanthropos* (om primordial = Adam) și astfel o întruchipare a omului în general: „om și Fiu al omului". El este *omul interior* spre care duce drumul cunoașterii de sine, „împărăția cerurilor înăuntru în om". El corespunde ca *anthropos* arhetipului celui mai important conform experienței și ca „iudex vivorum et mortuorum" și „rex gloriae" principiului de ordine propriu-zis al inconștientului, cuaternității, respectiv acelui *circulus quadratus* al *Sinelui*.[63] Cu această constatare nu se tălmăcește nimic în mod forțat; concepția mea se sprijină mai degrabă pe experiența că structurile mandalelor au sensul și funcția unui centru inconștient al personalității.[64] Cuaternitatea lui Cristos, care intră în discuție pentru viziunea noastră, este documentată prin simbolul crucii, reprezentările lui „rex gloriae" și Cristos ca an.

3. *Scoaterea la iveală* a femeii dintr-o latură a sa indică faptul că 319
este conceput ca *Adam secundus*. Faptul că scoate femeia la iveală vrea să arate că el joacă rolul Dumnezeului creator din Facerea 1.[65] Așa cum, înainte de crearea Evei, Adam era considerat în diferite tradiții drept masculin-feminin[66], așa demonstrează aici Cristos într-un mod drastic androginia sa.[67] Omul primordial este de regulă hermafrodit; și în tradiția vedică el produce jumătatea sa femi-

visul se sprijină, la fel ca și conștiința, pe o bază pulsională nu are nimic de-a face nici cu sensul figurilor onirice, nici cu cel al conținuturilor conștiinței, căci la ambele esențialul este ceea ce a făcut psihicul din impulsul instinctiv. La Parthenon remarcabil nu este că e alcătuit din piatră și a fost edificat de orgoliul atenienilor, ci că... este tocmai Parthenonul.

62 *Contribuții la fenomenologia spiritului în basm* (par. 403).

63 *Despre psihologia meditației orientale* (par. 942 și urm.).

64 *Despre empirismul procesului de individuație.*

65 Ceea ce corespunde naturii sale ca Logos și ca persoana a doua a Trinității.

66 Această concepție este însă respinsă de biserică.

67 Aici sunt combinate trei semnificații diferite ale lui Cristos. Astfel de contaminări nu sunt caracteristice numai pentru gândirea gnostică, ci și pentru reprezentarea imagistică inconștientă în general.

nină şi se uneşte cu ea. În alegoria creştină femeia care iese din latura lui Cristos înseamnă *biserica* drept mireasă a mielului.

320 Clivajul omului primordial în bărbat şi femeie exprimă un act al conştientizării; se generează un *contrast*, prin care ia naştere posibilitatea conştiinţei. Pentru spectatoarea minunii, Maria, viziunea înseamnă vizibilizarea, adică proiectarea unui proces inconştient care are loc în ea. Conform experienţei, procesele inconştiente sunt compensatoare referitor la o anumită stare a conştiinţei. De aceea procesul clivajului înfăţişat în viziune lasă să se presupună că el compensează o stare a unităţii în conştiinţă. Această „unitate" vizează probabil în primul rând acea figură, aflată atunci în prim-planul interesului religios, a lui Dumnezeului şi lui *anthropos* devenit om. El este — ca s-o spunem ca Origene — *vir unus*, acel „*un(ic)* om".[68] Cu această figură este confruntată Maria din viziune. Să presupunem că persoana care recepta viziunea era în realitate o femeie — presupunere nu întru totul lipsită de temei —, atunci ea a simţit la masculinitatea pură divinizată a lui Cristos lipsa feminităţii corespunzătoare. De aceea i se revelează: „Eu sunt ambii, bărbat şi femeie." Acest psihologem mai formează încă şi astăzi concepţia catolică a androginiei lui Cristos, a lui „virgo de virgine", fiind vorba mai degrabă de o *sententia communis* decât de o *conclusio*. Iconografia medievală cunoaşte reprezentări ale lui Cristos cu sâni, conform Canticus 1, 1: „Meliora sunt ubera tua vino." [Cântarea Cântărilor 1, 1: „Dezmierdările tale sunt mai plăcute decât vinul."] La Mechthild din Magdeburg sufletul observă când Domnul o sărută[69] că, contrar aşteptărilor, nu are barbă. Semnul bărbăţiei lipseşte în mod semnificativ. Mechthild a avut o viziune corespunzătoare celei de mai sus, care prezintă aceeaşi problemă, dar în formă inversă: s-a văzut pe un „munte stâncos", pe care şedea Beata

68 Gregorius Magnus, *Expositiones in librum I Regum*, lib. I, cap. I, col 23: „Quia Deus et homo unus est Christus. […] Dum ergo unus dicitur, incomparabilis demonstratur." Incomparabilitatea, respectiv unicitatea, este argumentată, conform epocii, prin „excellentia virtutis". Ea este însă importantă în sine.

69 „Os suum roseum <sic!> illi praebuit osculandum" (*Liber gratiae spiritualis*, fol. J, IV, v°).

Virgo în aşteptarea naşterii pruncului divin. Când s-a născut, ea l-a îmbrăţişat şi sărutat de trei ori. După cum remarcă textul, prin munte se alegorizează *spiritualis habitus*, starea spirituală. „Prin inspiraţie divină ea a recunoscut cum se face că Fiul reprezintă ceea ce este cel mai lăuntric, miezul (*medulla*) inimii paterne." Lăuntricul este „întăritor, tămăduitor şi cel mai dulce"; „puterea şi cea mai mare dulceaţă" a lui Dumnezeu ne este dată prin Fiul său, „Mântuitorul şi cel mai puternic şi dulce consolator", „miezul sufletului este însă acel cel mai dulce" („medulla vero animae est illud dulcissimum")[70]. De aici reiese că Mechthild reunifică inima tatălui, pe fiul şi pe omul interior sub denumirea de „medulla". Privit psihologic, acel „dulcissimum" corespunde Sinelui, care nu poate fi deosebit de *imago Dei*.

Diferenţa dintre cele două viziuni este importantă: revelaţia an- 321
tică evocă naşterea Evei din Adam pe treapta pneumatică a celui de-al doilea Adam, din a cărui latură se iveşte femininul pneumatic, a doua treaptă a Evei, şi anume sufletul, întru câtva ca fiică a lui Cristos. După cum am menţionat deja, concepţia creştină interpretează sufletul ca biserică. Este femeia care „înconjoară bărbatul"[71] şi unge picioarele stăpânului. Viziunea lui Mechthild continuă mitul sfânt: fiica-mireasă a devenit mamă şi naşte tatăl în făptura fiului. Din cuaternitatea accentuată a lui Cristos reiese că fiul este cel care are aici cea mai apropiată relaţie cu Sinele: el are o voce cvadruplă („quadruplex vox")[72], inima sa are patru feluri de puls[73] şi dinspre chipul său pornesc patru raze.[74] Din această imagine grăieşte un nou mileniu. Meister Eckhart spune, formulând altfel ideea, că Dumnezeu se naşte din suflet şi, în cele din urmă, chiar coincid Dumnezeu şi Sinele în versurile din *Cherubinischer Wandersmann*. Timpurile s-au schimbat în profunzime: forţa care procreează nu mai pare să pornească de la Dumnezeu; mai degrabă

70 *Loc. cit.*, fol. B, II, v°.
71 Gregorius Magnus, *loc. cit.*, Cf. Ier. 31, 22.
72 *Loc. cit.*, fol. A, VII r°. Cuaternitatea se referă la cele patru Evanghelii.
73 *Loc. cit.*, fol. B, II v°.
74 Loc. cit., fol. B, VII v°.

acesta este născut din suflet. Mitologemul despre timpuriu decedatul Fiu al lui Dumnezeu ia aspect psihologic — un semn al receptării şi realizării sale pe mai departe.

322 4. Să revenim acum la viziunea din *Interrogationes*! Scoaterea la iveală a femeii este urmată de *împreunare*. *Hieros gamos* pe munte este un motiv îndrăgit[75], la fel cum, în reprezentările vechi, lui *hermaphroditus* alchimic îi place să sălăşluiască pe înălţimi. Şi alchimiştii vorbesc despre un Adam care şi-o poartă pe Eva sa mereu cu el. *Coniunctio* a lor este un act incestuos, dar care nu mai este efectuat de tată şi fiică, ci, în concordanţă cu vremurile schimbate, de frate şi soră sau mamă şi fiu, corespunzător mitologemului vechi egiptean despre Amon în calitate de Ka-mutef, care înseamnă acelaşi lucru cu „soţ al mamei sale", sau despre Mut, care este „mama tatălui ei şi fiica fiului ei".[76] Ideea autoîmpreunării revine adesea în evocarea creatorilor: Dumnezeu, de pildă, se scindează în jumătatea lui masculină şi cea feminină[77] sau se fecundează singur într-un mod care ar fi putut cu uşurinţă folosi drept model viziunii din *Interrogationes*, dacă ar fi să presupunem o dependenţă literară. Astfel, fragmentul în chestiune din povestirea heliopolitană a creaţiei sună în traducerea lui Sir Wallis Budge după cum urmează: „I, even I, had union with my clenched hand, I joined myself in an embrace with my shadow, I poured seed into mouth, my own, I sent forth issue in the form of Shu, I sent forth moisture in the form of Saith Tefnut" etc.[78]

323 Deşi în viziunea noastră ideea autofecundării nu este atinsă, totuşi nu putem pune la îndoială faptul că între aceasta şi autocreatorul cosmogonic există o relaţie apropiată. Însă primordiala creaţie a lumii face aici loc unei înnoiri spirituale. De aceea din

75 De exemplu, *hieros gamos* dintre Zeus şi Hera pe „înălţimea Gargaros" (*Iliada* XIV, 345 şi urm.).

76 Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 94.

77 Conform reprezentării vechi egiptene Dumnezeu este „tată şi mamă" şi „se zămisleşte şi se naşte singur" (*loc. cit*., p. 97). Prajapati indic se împreunează cu jumătatea feminină separată din el.

78 *The Gods of the Egyptians* I, p. 310 şi urm.

assumptio seminis nu se naşte o creatură vizibilă, ci ea înseamnă o hrănire a vieţii, *hina zēsómen*, „ca să putem trăi". Întrucât însă, aşa cum o arată însuşi textul, viziunea trebuie înţeleasă pe plan „ceresc", adică spiritual, la *aporrhoia* (*profusio*) este vorba despre un *logos spermatikos* (*verbum seminale*), care semnifică în limbajul Evangheliilor o apă vie, ce „ţâşneşte în viaţa veşnică". Întreaga viziune aminteşte foarte mult de simbolisme alchimice înrudite. Naturalismul care, în comparaţie cu reţinerea limbajului bisericesc, se evidenţiază neplăcut de drastic trimite o dată în trecut spre modalitatea de reprezentare şi exprimare, depăşită de o bună bucată de vreme, specifică formelor arhaice de religie, pe de altă parte însă în viitor, spre o considerare încă neajunsă la maturitate a naturii, care tocmai se pregăteşte să recepţioneze arhetipul omului — o încercare ce se continuă până în veacul al XVII-lea, când un Johannes Kepler recunoaşte Trinitatea ca bază a structurii cosmogonice, cu alte cuvinte recepţionează acest arhetip în concepţia astronomică.[79]

5

După acest excurs despre sinonimele falice ale omului primor- 324
dial ne reîntoarcem la reprezentarea hipolitiană a simbolurilor centrale naasenice şi continuăm să enumerăm aserţiunile despre Hermes.

Hermes este un invocator de morţi (*psychagógos*), un conducă- 325
tor de suflete (*psychopompos*) şi un producător de suflete (*psychón aitios*). Sufletele însă au fost „aduse jos, <departe> de la fericitul om superior sau om primordial sau Adam, în făptura de lut, pentru ca să slujească Demiurgului acestei creaţii, Esaldaios, zeul de foc, al patrulea ca număr"[80]. Esaldaios îi corespunde lui Jaldabaoth, arhon-

79 Pentru această idee sunt îndatorat unei prelegeri ţinute de prof. Wolfgang Pauli în cenaclul nostru din Zürich despre bazele arhetipale ale astronomiei kepleriene.

80 *Elenchos*, V, 7, 30 şi urm., p. 86.

tele suprem, precum şi lui Saturn.[81] Al „patrulea“ se referă la a patra persoană opusă Trinităţii, diavolul. Numele de Jaldabaoth înseamnă „copil al haosului“, aşa cum şi Goethe numeşte în mod adecvat diavolul, sprijinindu-se pe terminologia alchimică, „al haosului bizar fiu“.

326 Hermes este înzestrat cu bagheta magică de aur.[82] El pogoară <cu acesta>, se spune, somnul asupra ochilor morţilor şi îi trezeşte pe cei care dorm, ceea ce naasenii ar lega de Efeseni 5, 14: „Deşteaptă-te, cel ce dormi, şi te scoală din morţi şi te va lumina Christos.“ Aşa precum alchimiştii iau în considerare *lapis angularis*, piatra de colţ, această cunoscută *allegoria Christi*, pentru *lapis philosophorum* al lor, aşa o fac naasenii pentru *protanthropos*-ul lor Adam, adică mai exact pentru „omul interior“, care este o stâncă sau piatră (*petrē*), deoarece provine din „petrē tou Adamantos“, ἀποπεπτωκῶς ἀπὸ τοῦ ἀρχανθρώπου ἄνωθεν Ἀδάμαντος (căzut din omul primordial, Adam cel superior)[83]. Şi aşa cum alchimiştii spun despre piatra lor că este „sine manibus abscissus de monte“ (fără mâini tăiată din munte)[84], aşa şi naasenii despre „omul interior“, care a fost adus jos „eis to plasma tēs lēthēs“ (în făptura uitării)[85]. La Epifan muntele este *archanthropos*-ul Cristos, din care se taie piatra, respectiv omul interior, adică, după cum interpretează Epifan, produs „fără sămânţă umană“, „o mică piatră“, care „devine muntele cel mare“.[86]

327 Logosul este cel pe care îl urmează sufletele „ciripind“ (*tetrigyiai*), aşa precum liliecii pe Hermes în *nekyia*. El le duce la Okeanos şi — cu nemuritoarele cuvinte ale lui Homer — παῤ Ἠελιοίο

81 A se vedea Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 351 şi urm.

82 Pentru care se poate cita textul *Odiseei*, XXIV, 2.

83 *Elenchos*, V, 7, 36, p. 87 şi urm.

84 Dan 2, 34: „Videbas ita donec abscissus est lapis de monte sine manibus.“ Este vorba despre piatra care sfarmă picioarele de lut ale statuii.

85 Se referă astfel la *lethargia*, adică o stare de uitare şi somn precum cea a morţilor. „Omul interior“ este îngropat şi prins în omul material. El este „anima in compedibus“ sau „in carcere corporis“ din limbajul alchimiştilor. *Lethe* corespunde conceptului modern al inconştientului.

86 *Ancoratus*, 40.

πύλας, καὶ δῆμον ὀνείρων [87] (la porţile lui Helios şi în ţara viselor). „Acesta <Hermes> este Okeanos, zămislirea de zei şi oameni, în veşnica schimbare a mareei, ba în sus, ba în jos.“ Din reflux iau naştere oamenii, din flux dumnezeii. „Asta este, spun ei, ce stă scris: «Eu am spus că sunteţi dumnezei, iar toţi, fii ai Celui Prea Înalt»[88].“ Astfel este exprimată rudenia, respectiv identitatea dintre Dumnezeu şi om, în Sfânta Scriptură nu mai puţin ca în dogmele naasenice.

6

Naasenii deduceau, după cum spune Hipolit, toate lucrurile 328
dintr-o triadă, care se compune mai întâi din „natura ferice a omului superior ferice, a lui Adam“, în al doilea rând din natura muritoare a omului inferior şi în al treilea rând din neamul „fără de rege <independent>“ (*abasileutos genea*), cel „plămădit de sus“, din care fac parte „Mariam, cea căutată, Iotor[89], marele înţelept, Sefora[90], clarvăzătoarea, şi Moise, ai căror urmaşi nu sunt în Egipt[91]“.[92] Aceştia patru alcătuiesc un aşa-zis *cuaternio al căsătoriei*[93], căruia îi corespunde schema clasică:

87 Citat după Hipolit, *Elenchos*, V, 7, 37 (p. 88).

88 Cf. Ps. 82, 6 şi urm.: „Ci eu am socotit că sunteţi dumnezei şi cu toţii fiii Celui Prea Înalt. Totuşi ca oameni veţi muri […].“ La aceasta se referă Luca 6, 35 şi Ioan 10, 34.

89 Ἰοθώρ = Iotor din Septuaginta = Ietro, regele preot Madianului şi socrul lui Moise.

90 Sefora, soţia lui Moise.

91 Astfel se face desigur aluzie la natura pneumatică a „genezei“ ce rezultă din Moise, căci conform lui *Elenchos*, V, 7, 41, p. 89, „Aigyptos“ este „to soma“ (Egiptul este corpul).

92 *Elenchos*, V, 8, 2, p. 89.

93 *Cuaternio al căsătoriei* este acel arhetip căruia îi corespunde pe o treaptă primitivă *cross-cousin-marriage*. O expunere detaliată se găseşte în scrierea mea *Die Psihologia transferului*, par. 425 şi urm.

	bărbat–		femeie
	|		|
	soră	–	frate
sinonime:			
	mamă	–	tată
	regină	–	rege
	necunoscuta	–	iubitul din depărtare
	anima	–	animus

329 Moise corespunde bărbatului, Sefora femeii; Mariam (Miriam) este sora lui Moise, Iotor (Ietro) este arhetipul Bătrânului Înţelept şi corespunde tatălui-Animus, dacă cuaternio este cel al unei persoane feminine. Dar faptul că Iotor este numit „marele înţelept" înseamnă că este vorba despre cuaternio al unui bărbat. La o femeie accentuarea care aici îi revine înţeleptului ar cădea asupra lui Mariam, care ar avea atunci semnificaţia Marii Mume. Ce-i drept, în cuaternio al nostru lipseşte relaţia incestuoasă frate–soră altminteri frecventă. În schimb, Miriam are o oarecare însemnătate maternă pentru Moise. (Compară II Moise 2, 4 şi urm.) Ea este ca profetă o personalitate „magică" (II Moise 15, 20 şi urm). Când Moise şi-a luat etiopianca, Miriam s-a supărat atât de tare, încât, îmbolnăvindu-se de lepră, a devenit „albă ca neaua" (IV Moise 12, 10). Deci Miriam nu este chiar nepotrivită pentru reprezentarea rolului *animei*. Cea mai cunoscută figură a *animei* din Vechiul Testament, Sulamita, spune: „Oacheşă sunt, dar frumoasă." În alchimie, adică în „Cununia chymică", mireasa regească este concubina regelui maurilor. Negrul, respectiv etiopianul joacă în general în alchimie un anume rol ca sinonim al lui *caput corvi* (capul de corb) şi al lui *nigredo*.[94] În *Passio Perpetuae* el apare ca reprezentant al lumii păgâne păcătoase.[95]

330 Triada este desemnată prin cuvintele pesemne onomatopeice *ţau laţau*, *cau lacau*, *zer şam*[96], primul însemnând Adam cel superior,

94 Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 484.

95 A se vedea Marie-Louise von Franz, *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung*.

al doilea, Adam cel inferior, în timp ce al treilea este numit „Iordanul ce curge în sus". Iordanul este determinat de Isus să curgă în sus; el este râul cel urcător şi de aceea (după cum am menţionat mai înainte) cel care produce dumnezei. „Acesta este, spun ei, omul bărbătesc-femeiesc în toate, pe care cei neştiutori îl numesc *Gēryonēs*, cel cu trei trupuri <şi anume *hōs ek gēs rheonta*, adică cel ce curge din pământ>, grecii însă la modul general cornul ceresc al lunii."[97] Textul defineşte cuaternitatea superioară — care este identică cu *zer şam*, Iordanul ce curge în sus, cu *hermaphroditus*, cu *Gēryonēs* cel cu trei trupuri şi cu cornul lunii — cu referire la Ioan 1, 3 şi urm., ca Logos cosmogonic, şi viaţa care se află „întru el" (*loc cit*., 1, 4) ca pe un neam (*genea*) de *teleioi anthrōpoi* (oameni compleţi).[98]

Acest Logos, respectiv cuaternitatea este „cupa", din care rege- 331
le bea şi cu care observă *omina* [„ghiceşte"][99] sau cupa lui Anacreon. Cupa duce prezentarea lui Hipolit la minunea vinului din Cana Galileei, prin care este sugerată împărăţia cerurilor, căci aceasta ar sta în noi, în mod evident precum vinul în pahar, iar acesta este comparat cu zeii itifalici de la Samothrace şi cu Hermes cyllenic, care înseamnă omul primitiv ca şi omul spiritual, cel ce este renăscut (*anagenōmenos pneumatikos*). Cel din urmă este *kata panth'homoousios* (în orice privinţă identic) cu omul primordial simbolizat prin Hermes etc. De aceea spune Cristos că trebuie să mâncăm din carnea sa şi să bem din sângele său, căci el era conştient de natura individuală a fiecăruia dintre apostolii săi, precum şi de necesitatea ca „fiecare să ajungă la natura proprie lui"[100].

96 Aceste cuvinte se găsesc în Is. 28, 10 şi urm. Acolo ele exprimă ceea ce oameni „gângavi" „prin limbă streină" vor grăi poporului. În traducere: „poruncă peste poruncă, rânduială peste rânduială, îndreptare peste îndreptare, puţin ici, puţin colea".

97 *Elenchos*, V, 8, 4, p. 89.

98 *Elenchos*, V, 8, 5, p. 89. Cf. şi *Psychologie und Alchemie*, par. 550 şi urm.

99 Fac. 44, 5.

100 Εἰς τὴν ἰδίαν φύσιν ἐλθεῖν ἀνάγκη. *Elenchos*, V, 8, 12, p. 91.

332 Ca un nou sinonim urmează acum Korybas, care coboară din creştetul capului şi din creierul inform (*acharaktēriston*) — precum sus Eufratul din Eden — şi penetrează toate lucrurile. Imaginea sa există, necunoscută, „în plăsmuirea pământească" (*en tō plasmati tō choïkō*). El este zeul ce-şi are lăcaşul în ape. Pot să renunţ aici la prezentarea acestui simbol, deoarece l-am abordat deja în cartea mea *Paracelsica*. În ceea ce-l priveşte pe Korybas, paralelismul său cu *protanthropos* se explică prin vechea concepţie conform căreia coribanţii sunt oameni primitivi.[101] Numele de Korybas nu desemnează o personalitate, ci pe membrul anonim al unei colectivităţi, precum cea a cureţilor, cabirilor, dactililor etc. Etimologic, numele a fost pus în legătură (nesigură) cu *koryphē* (creştet).[102] Korybas pare să fie în textul nostru denumirea unei personalităţi gândite ca singulară, şi anume a lui Hermes kylenic, care apare aici ca similar cu cabirii de la Samothrace. Referindu-se la acest Hermes textul spune: „Touton […] Thrakes […] Korybanta kalousi" (pe acesta îl numesc tracii Korybas).[103] Într-o publicaţie anterioară[104] am presupus că această personalitate singulară poate fi un produs al amalgamării cu Korybos cunoscut din legenda lui Dionysos, căci şi acesta pare să fie o fiinţă falică, după cum reiese dintr-o scolie la *De Dea Syria* a lui Lucian.[105]

333 Din mijlocul „omului complet" curge oceanul (în care, după cum s-a menţionat mai sus, se află zeul). „Omul complet" este, aşa cum spune Isus, „adevărata poartă" prin care trebuie să treacă „omul complet", pentru a fi renăscut. Aici se pune cu toată pregnanţa problema traducerii lui *teleios*; căci — trebuie să ne întrebăm — de ce mai are nevoie un „perfectus", un desăvârşit, de înnoirea prin renaştere?[106] Dintr-o asemenea afirmaţie putem

101 Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. *Kureten*, col. 1608, 45.

102 *Loc. cit.*, col. 1607, 52.

103 *Elenchos*, V, 8, 13, p. 91.

104 *Der Geist Mercurius*, par. 278.

105 Roscher, *loc. cit.*, s. v. *Korybos*, col. 1392, 47, unde textul este menţionat *in extenso*. Coborârea de la creier ar putea fi o aluzie la vechea concepţie vulgară că sperma este trimisă de sus, prin măduva spinării, către organele genitale.

conchide doar că perfectul încă nu era totuşi chiar atât de perfect încât să nu mai fi fost posibilă o perfecţionare a sa. O dificultate asemănătoare întâlnim în Epistola către Filipeni 3, 2, unde Pavel spune: „Nu că […] sunt desăvârşit“ (*teteleiōmai*). Dar numai trei versete mai jos el spune: „Hosoi oun teleioi. […]“ („Aşadar, câţi suntem desăvârşiţi“.) Întrebuinţarea gnostică a lui *teleios* coincide în mod evident cu cea paulinică. Cuvântul are numai un sens aproximativ şi vrea să însemne ceva gen *pneumatikos* (om spiritual)[107], cu care nu este legată reprezentarea unui anumit grad de desăvârşire, respectiv de spiritualitate. Cuvântul german „vollkommen“ [perfect, desăvârşit] poate reda corect grecescul *teleios* numai dacă cel din urmă se referă la Dumnezeu. Dacă se raportează însă la un om, care mai şi are nevoie de o renaştere, atunci poate însemna cel mult „complet“, mai ales dacă, aşa cum spune textul nostru, acest om complet nici măcar nu poate fi salvat (*sōthēnai*), dacă nu păşeşte pe această poartă.[108]

Tatăl lui „perfectus“ este omul superior „care nu este făcut 334
clar“ sau este „lipsit de caracteristici“ (*acharaktēristos*), respectiv *protanthropos*. El este numit, continuă Hipolit, „de phrygi Papa

106 Alchimiştii spun în mod adecvat: „Perfectum non perficitur“.

107 *Elenchos*, V, 8, 22, p. 93, caracterizează „pneumatikoi“ drept „noëroi teleioi anthropoi“ (oameni dotaţi cu raţiune, compleţi), din care se poate vedea că a poseda o „anima rationalis“ este ceea ce-l distinge pe omul „spiritual“.

108 *Elenchos*, V, 8, 21, p. 93. Cramer (*Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*) dă ca sens al lui *teleios* „complet, perfect, căruia nu îi lipseşte nimic, ajuns la ţelul destinaţiei“. Bauer (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 1344) menţionează cu referire la vârstă „matur, major“, „iniţiat“ în misterii. Lightfoot (*Notes on the Epistles of St. Paul*, p. 173) spune: „Τέλειος is properly that of which the parts are fully developed, as distinguished from ὁλόκληρος, that in which none of the parts are wanting, «fullgrown» as opposed to νέπιος, «childish», or παιδία, «childhood».“ Τέλειος este omul care a întâmpinat *nous*. El are *gnosis* (cunoaştere). A se vedea în acest sens Guignebert, *Quelques remarques sur la perfection* (Τελείωσις) *et ses voies dans le mystère Paulinien*, p. 419. Weiss (*Das Urchristentum*, p. 449) explică faptul că tocmai „conştiinţa imperfecţiunii şi a voinţei de a progresa este semnul perfecţiunii“. El se referă la Epictet (*Enchiridion*, 51, 1 şi urm.) unde se spune că cel care s-a hotărât spre progres (προκόπτειν) înseamnă, anticipând, deja „perfect“.

<Attis>". El aduce pacea şi linişteşte „lupta elementelor" (*polemon tōn stoicheiōn*)[109] în corpul omenesc; o afirmaţie pe care o întâlnim textual din nou în alchimia medievală, unde „filius philosophorum" „pacem facit inter inimicos sive elementa"[110]. Acest „Papa" se numeşte şi *nekys* (cadavru), căci el este îngropat în corp precum mumia într-un monument funerar. O reprezentare asemănătoare apare şi la Paracelsus. La începutul tratatului *De vita longa* se spune: „Nihil mehercle vita est aliud, nisi mumia quaedam balsamita, conservans mortale corpus a mortalibus vermibus" etc. („Viaţa, într-adevăr, nu este nimic altceva decât un fel de mumie îmbălsămată, care păzeşte corpul muritor de viermii muritori.")[111] Corpul trăieşte numai din „mumia", prin care „peregrinus microcosmus", „omul ce s-a stabilit ca străin" (cel din urmă în sensul corespondenţei cu macrocosmosul), stăpâneşte trupul fizic.[112] Sinonimele lui sunt Adech, Archeus, Protothoma, Ides, Idechtrum etc. El este „protoplastus" (primul creat) şi ca Ides „die porz, aus der alle creatur geschaffen seind" [„poarta din care sunt create toate creaturile"].[113] (Compară mai sus „adevărata poartă"!). Mumia este născută odată cu corpul şi îl întreţine pe acesta[114], ce-i drept, nu în măsura în care o face „mumia su-

109 *Elenchos*, V, 8, 22, p. 93 şi V, 8, 19 şi urm., p. 92.

110 „Aduce pace între duşmani sau elemente" (*Tractatus aureus*, p. 43).

111 Publicat în 1562 de Adam von Bodenstein (Sudhoff III, p. 249).

112 Despre „mumia" se spune în: *De causis morborum invisibilium, das ist, von den unsichtbaren krankheiten und iren ursachen*, la „Introducerea cărţii a patra" (Sudhoff IX, pp. 308 şi urm.): „alle die kraft der kreuter, der beumen werden im mumia gefunden, nit alein der erden gewechsen kreft, sonder des wassers, alle eigenschaft der metall, alle natur der marcasiten, alle wesen der edelen steinen. was sol ich die ding all erzelen und nennen? sie sind alle im menschen, nit weniger nit minder, als starck und als kreftig im mumia." [„Toată puterea buruienilor, cea a arborilor se găsesc în mumie, nu numai puterile crescute din pământ, ci şi cele ale apei, toate însuşirile metalelor, toate naturile marcasitelor, toate fiinţele pietrelor nestemate, ce să mai numesc şi să povestesc toate aceste lucruri? ele se află toate în om, nu mai puţin puternic nici mai slab decât în mumie."]

113 *Argumentum in primum librum anatomiae idechtri* (Sudhoff III, p. 462).

114 Mumia este în consecinţă şi un *alexipharmakon* (*De Mumia libellus*, Sudhoff I/3, p. 375).

pracoelestis".[115] Cea din urmă i-ar corespunde lui Adam superior al naasenilor. Despre Ideus sau Idea PARACELSUS spune că în el „alein ein mensch gelegen […] und ist der protoplastus" [„singur se află un om … şi este protoplastus"][116].

Mumia paracelsică corespunde deci în orice privinţă omului 335
primordial, care formează în omul muritor microcosmosul şi participă ca atare la toate forţele macrocosmosului. Întrucât la PARACELSUS se constată adesea influenţe cabalistice, nu ar trebui să fie superfluu să amintim în acest context de figura lui Metatron cabalistic: „Coloana din mijloc este Metatron, al cărui nume este ca acela al stăpânului. El este creat şi înzestrat (*constitutus*) întru imaginea şi asemănarea sa şi cuprinde în sine toate gradele de sus în jos şi de jos în sus şi se închide în centru."[117]

Cel mort, continuă HIPOLIT, va învia, mergând prin „poarta ce- 336
rurilor". În drum spre Mesopotamia Iacob a văzut poarta cerului: „Mesopotamia însă, spun ei, este cursul marelui ocean, care curge din centrul omului complet."[118] Aceasta este poarta cerului despre care Iacob spunea: „Cât este de înfricoşat locul acesta! Aici este cu adevărat casa lui Dumnezeu şi aici este poarta cerului!"[119] Curentul ce curge din omul primordial (poarta cerului) este interpretat aici ca flux al oceanului, şi acesta are, după cum am văzut mai sus, capacitatea de a zămisli dumnezei. În plus, acest pasaj se referă probabil la Ioan 7, 38 sau la o sursă apocrifă, comună ambilor. Pasajul din Ioan: „Cela ce crede în mine, râuri de apă vie — precum a zis Scriptura — vor curge din pântecele lui" face trimitere la o scriere nebiblică, dar care îi părea autorului ca ţinând de Scriptură. În acela ce bea din această apă ţâşneşte un izvor care curge în viaţa veşnică, spune ORIGENE[120]. Această apă este ca cea „superioară", *aqua*

115 *De vita longa*, Liber quartus, Caput septimum (SUDHOFF I/3, p. 284).
116 *Anatomiae liber primus*, Tractatus primus (SUDHOFF I/3, p. 462).
117 *Zohar*, fol. 91, col. 368, citat în: SCHOETTGEN, *Horae hebraeicae et Talmudicae* II, p. 16.
118 *Elenchos*, V, 8, 20 şi urm, p. 92.
119 Fac. 28, 17.
120 „Et videatis puteum visionis et percipiatis ex eo aquam vivam, quae fiat in vobis fons aquae salientis in vitam aeternam" (*In Genesim homilia*, XI, 3, col. 224).

doctrinae, *flumina de ventre Christi*, şi viaţa divină, în opoziţie cu apa „inferioară", *aqua abyssi* (apa prăpastiei), în care, cum se spune, se află întunecimile şi locuiesc principele acestei lumi şi balaurul inamic şi îngerii săi.[121] Râul acestei ape este „salvatorul" însuşi.[122] Cristos este râul care se revarsă în lume prin Evanghelia în patru părţi[123], ca fluviile Paradisului. Menţionez aici în mod intenţionat ceva mai în detaliu alegorismul bisericesc, pentru ca cititorul să vadă cum se pătrunde simbolistica gnostică cu limbaj bisericesc şi cum, pe de altă parte, mai ales la Origene, însufleţirea amplificării şi a interpretării nu are puţine în comun cu concepţiile gnostice. Astfel, lui îi este, ca multora dintre contemporanii şi urmaşii săi, foarte familiară ideea concordanţei cosmice a omului interior („spiritualis homo noster"): în *Genesis-Homilie I* el spune că Dumnezeu a făcut mai întâi cerul, care este totalitatea substanţei spirituale („omnis spiritalis substantia"). Acesteia îi corespunde „raţiunea noastră, ea însăşi spirituală, adică omul nostru spiritual, interior, care îl vede şi cunoaşte pe Dumnezeu"[124].

337 Aceste exemple de paralele creştine la reprezentările parţial păgâne ale gnosticismului ar putea fi suficiente pentru a-i oferi cititorului o imagine a spiritului primelor două veacuri ale erei noastre şi a-i arăta concomitent cât de intimă este relaţia dintre dogma religioasă de atunci şi faptele psihice.

121 *Loc. cit.*, I, 2, col. 148.

122 „Isti enim paradisi super flumina, similes et cognati sunt illi paradiso in quo lignum vitae est. Flumina vero possumus vel scripturas Evangelicas accipere, vel etiam angelorum, vel coelestium virtutum erga huiusmodi animas adiutoria: rigantur enim ab illis et inundantur, atque ad omnem scientiam et agnitionem rerum caelestium nutriuntur; quamvis et Salvator noster fluvius sit qui laetificat civitatem Dei; et Spiritus sanctus non solum ipse fluvius sit, sed ex iis quibus datus fuerit, flumina de ventre eorum procedant" (*In numeros hom.* XVII, 4, col. 707 şi urm.).

123 A se vedea alcătuirea valoroasă a alegorismului patristic la Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi*, p. 269 şi urm. Menţionarea de mai sus se află la p. 370 şi provine din Comentariul la Daniil (1, 17) al lui Hipolit.

124 „Et ideo illud quidem primum caelum, quod spiritale diximus, mens nostra est, quae et ipsa spiritus est, id est, spiritalis homo noster interior est qui videt ac perspicit Deum" (*In Genesim hom.*, I, 2, col. 147).

7

Revenim la enumerarea de sinonime la Hipolit. Omul prim- 338
ordial în latenţa sa — astfel am putea interpreta denumirea de *acharaktēristos* — este numit Aipolos, „nu pentru că ar hrăni capre şi ţapi“, ci pentru că el este *aeipolos*, şi anume polul ce roteşte cosmosul.[125] Amintesc de reprezentările alchimice paralele sus-menţionate ale lui Mercurius aflat în Polul Nord. În mod corespunzător naasenii îl numesc pe Aipolos şi Proteu cu cuvintele din *Odiseea* (IV, 384). Acestea sună astfel: „Aici a veni obişnuieşte un moşneag al mării ce fără greş grăieşte,/ Proteu, divină forţă, egipteanul […]“[126] Asta ca citat din Hipolit. Homer continuă: „[…] ce ştie toate-adâncurile mării/ Şi e supusul lui Neptun.“ Proteu este o manifestă personificare a inconştientului[127]: pe acest „zeu bătrân de mare“ ce „colindă“ este greu ca, „pândind aici“, să „poţi să-l prinzi“.[128] Trebuie să pui mâna pe el iute şi fără menajamente, pentru a-l sili să vorbească. El trăieşte, ce-i drept, în mare, vine însă la ora sacră a amiezii amfibic la malul solitar, unde doarme printre foci. Acestea trebuie considerate drept conţinuturi cu sânge cald, aşadar, capabile de conştiinţă, ale inconştientului, care apar spontan în anumite momente în imperiul de aer şi lumină al conştiinţei. De la Proteu află eroul rătăcitor drumul şi condiţia care-i vor face posibilă întoarcerea acasă, şi astfel moşneagul mării se arată a fi un psihopomp.[129] „Ou piprasketai“, zice despre el Hipolit, ceea ce se redă desigur cel mai bine prin expresia colocvială franţuzească

125 *Elenchos*, V, 8, 34, p. 95. Este vorba despre jocul de cuvinte *aipolos* (de la *aigopolos*), păstor la capre, şi *aeipolos*, de la *aei polein*, a roti mereu; de aici *polos* = axa pământului, pol.

126 Πωλειταί τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής, ἀθάνατος, Πρωτεὺς Αἰγύπτιος (*Elenchos*, V, 8, 35, p. 95).

127 El are în sine ceva din caracterul mai sus menţionat de „jester“.

128 Homer, *Odiseea*, IV, 520 şi urm., ESPLA, Bucureşti, 1959, trad. de G. Murnu.

129 Rolul lui Proteu are multe în comun cu cel al lui Hermes: darul clarviziunii în primul rând şi apoi capacitatea de transformare. În *Faust II* el îl sfătuieşte în mod corespunzător pe homunculus cum şi unde trebuie să înceapă.

„il ne se laisse pas rouler"; „ci", continuă textul, „el parcă se roteşte în jurul său şi se preschimbă («pericherchetai») singur." El se comportă deci ca o plăsmuire inatacabilă. Ceea ce spune el este *nēmertēs*, adevărat, fără greş. El este un prezicător al adevărului. De aceea naasenii spun nu fără temei că „cunoaşterea omului complet este cât se poate de profundă şi de greu de aflat".

339 În continuare, Proteu este comparat cu spicul verde de grâu al eleusinelor. Pe el îl vizează strigătul misteriilor: „Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν" („Băiatul sfânt stăpâna l-a născut, Brimo [cea puternică] pe Brimos [cel puternic]".)[130] O corespondenţă „de jos" a înaltelor procesiuni eleusine este întunecata potecă a Persefonei (care fusese răpită de zeul Infernului), care „duce la dumbrava ce stârneşte dorul de iubire a preaslăvitei Afrodita". Pe acest drum de jos „să zăbovească oamenii", pentru a fi iniţiaţi „în marile şi celestele" misterii.[131] Căci acest misteriu este „poarta cerului" şi „casa Domnului (ὁ οἶκος θεοῦ), unde doar Bunul Dumnezeu locuieşte", destinată numai oamenilor spirituali.

130 *Elenchos*, V, 8, 40 şi urm.; cf. şi Jung, *Symbole der Wandlung*, par. 530, nota 79.

131 Când am vizitat vechea pagodă de la Turukalukundram (sudul Indiei) un pundit de acolo mi-a explicat că vechile temple sunt special acoperite în exterior de sus până jos cu imagini obscene pentru a le aminti oamenilor obişnuiţi de sexualitate. Spiritul este un mare pericol, căci Yama (zeul morţii) i-ar lua imediat pe aceşti oameni (adică pe *imperfecti*), dacă ei ar păşi direct pe poteca spirituală. Reprezentările erotice sunt menite a le aminti oamenilor de *dharma* (legea) lor, care le porunceşte împlinirea existenţei lor obişnuite. Abia când şi-au împlinit *dharma*, pot ei ajunge pe poteca spirituală. Obscenităţile trebuie să trezească curiozitatea erotică a vizitatorilor templului, pentru ca să nu-şi uite *dharma*; altminteri nu o împlinesc. Numai unul capacitat prin *karma* sa (destin dobândit prin lucrări trecute) şi destinat spiritului poate trece nepândit de primejdie pe lângă acest avertisment, căci pentru el este lipsit de însemnătate. Din acest motiv şi stau la intrarea templelor cele două seducătoare care au menirea să ademenească oamenii la împlinirea *dharmei* lor, căci numai astfel ar putea ajunge oamenii obişnuiţi la o dezvoltare spirituală mai înaltă. Cum templul reprezintă lumea întreagă, în el şi sunt ilustrate toate activităţile omeneşti, şi întrucât oamenii se gândesc mereu la sexualitate, cea mai mare parte a imaginilor din templu şi sunt de natură erotică. De aceea şi stă *lingam* (falus) în groapa sfântă a lui Adyton (Sfânta Sfintelor), în *garbha grha* (carcasa uterului). Acest pundit era tantric (scolastic; *tantra* = carte).

Ei trebuiau să-şi arunce veşmintele şi să devină cu toţii *sponsi* (*nymphioi*, miri), „deposedaţi de bărbăţia lor prin spiritul feciorelnic“[132]. Astfel se face referire la Apocalipsa 14, 4: „[…] Virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque abierit.“ („ […] căci sunt feciorelnici. Aceştia sunt care merg după Miel oriunde se va duce.“)[133]

8

Dintre simbolurile obiectale ale Sinelui am amintit deja mai 340
sus *ameristos stigmē*, „punctul indivizibil“ la naaseni. Reprezentarea corespunde cu acel fiu de om despre care vorbeşte Monoimos. Hipolit spune: „<Monoimos> este de părere că există un astfel de om precum <zice> poetul despre Okeanos, exprimându-se cam aşa: «Okeanos origine a zeilor deopotrivă origine a oamenilor.»[134] Exprimând aceasta cu alte cuvinte, el spune că omul este lumea, începutul universului (*tōn holōn*), nezămislit, nedescompunându-se, durând veşnic, şi fiul omului înainte menţionat a fost zămislit şi a devenit capabil de suferinţă, în afara timpului (*achronōs*), neintenţionat (*aboulētōs*), nepredeterminat (*aprooristōs*). […] Acest om este *o* monadă, necompusă, indivizibilă <şi totuşi> compusă, divizibilă, atotiubitoare, atotpaşnică, atotrăzboinică, în toate în luptă cu sine (*panta pros heautēn polemios*), <sie însăşi> neasemănătoare <şi> asemănătoare, precum o armonie muzicală, ce totul conţine în sine […] ce totul face

132 *Elenchos*, V, 8, 44, p. 97. Modelul aici este Attis cel castrat şi preotul din Eleusis care sărbătorea *hieros gamos* şi care a devenit impotent din cauza unei băuturi de cucută.

133 A se vedea şi Mat. 5, 8: „Fericiţi cei curaţi cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu.“

134 Condensare a *Iliadei*, XIV, 197 şi urm. şi 243: „Pân' la hotarul pământului vreau să mă duc spre vederea/ Lui Okeanos, al zeilor tată, şi-a mamei lor Tethys.“ — „Râul din care cu toţii noi zeii ne tragem fiinţa.“ [Homer, *Iliada*, Inst. de Arte Grafice C. Sfetea, Bucureşti, 1916, trad. de George Murnu — *N.t.*]

vizibil, prin aceea că produce totul. Ea este însăşi mamă, însuşi tată, cele două nume nemuritoare. Simbolul omului complet este, spune Monoimos, iota, semnul ι[135]. Acest semn este monada necompusă, simplă, neamestecată, care-şi derivă compunerea pe de-a-ntregul din neant şi totuşi este compusă, pluriformă, pluriscindată. Acest <semn> nedivizat este semnul lui ι, cu multe feţe (*polyprosopos*), cu mii de ochi şi mii de nume. Este imaginea acelui om complet, invizibil. […] Fiul omului este acel ι, acea linie (acel semn) (*keraia*) care curge pogorând de sus, plină, umplând totul, conţinând în sine ceea ce are şi omul, <şi anume> tatăl fiului omului."[136]

341 Această reprezentare paradoxală a monadei la Monoimos evocă natura psihologică a Sinelui, aşa cum a fost percepută de către un gânditor din cel de-al doilea veac sub influenţa soliei creştine.

342 O concepţie paralelă se găseşte puţin mai târziu la Plotin (cca 205–270). Astfel, el spune în *Eneade*: „Aşadar, dacă un suflet se cunoaşte oricând, atunci el ştie că mişcarea sa naturală nu este o linie dreaptă, dacă nu a aflat o deviere, ci că ea parcurge o mişcare circulară în jurul unui principiu intern, al unui punct central. Dar punctul central este acolo de unde porneşte cercul. Aşadar, sufletul se va mişca în jurul centrului său, deci în jurul principiului de la care porneşte; el se va ţine de asta; se va mişca înspre el, aşa cum ar trebui s-o facă toate sufletele. Însă numai sufletele zeilor se mişcă înspre el, şi de aceea sunt zei; căci ceea ce este legat de acel centru

135 Semnul ι (*ten mian keraian*), ca fiind cel mai mic caracter grecesc, corespunzând punctului nostru pe i (inexistent în greacă). Cf. Luca 16, 17: εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμουμίαν κεραίν πεσεῖν („Iar mai lesne e să treacă cerul şi pământul decât să cadă din lege un cornişor de slovă.") Tot aşa Mat. 5, 18. Aici ar putea să zacă originea simbolisticii lui ι , după cum menţionează Irenaeus (*Adv. haer*., I, 3, 2).

136 *Elenchos*, VIII, 12, 4 şi urm., p. 232. Totul este o parafrază gnostică a lui Ioan 1 şi o reprezentare semnificativă a „Sinelui" psihologic deopotrivă. O relaţie asemănătoare precum ι cu Sinele o are în Cabală litera ebraică iod faţă de *lapis*. Omul primordial Adam desemnează cârligul lui iod. (*Şaare Keduşa*, III, i)

e în realitate un zeu; ce stă însă departe de el este omul, cel fără de unitate şi animalic."[137]

În această viziune punctul reprezintă centrul unui cerc care este 343
trasat oarecum prin circumambulaţia sufletului. Punctul e însă „centrul tuturor lucrurilor", o imagine divină. Este viziunea care stă şi astăzi la baza simbolurilor de mandale ale viselor.[138]

O semnificaţie asemănătoare monadei are şi reprezentarea obiş- 344
nuită la gnostici a scânteii (*spinthēr*).[139] Ea corespunde „scintilla vitae", „micii scântei a sufletului" a lui Meister Eckhart[140], pe care o întâlnim încă în teoria lui Saturninus.[141] Tot aşa, se pare că Heraclit, „fizicianul", ar fi conceput sufletul ca „scintilla stellaris essentiae".[142] Hipolit menţionează în doctrina sethianilor că întunericul reţine în mod inteligent „strălucirea şi scânteia luminii" „în robie"[143], iar această „minusculă scânteie" este „amestecată" jos, în întunecatele ape[144], într-un mod fin.[145] În mod asemănător arată

137 *Eneade*, VI, 9, 8, I, p. 126.

138 Materialul empiric în acest context se găseşte în volumul VII al Eseurilor mele psihologice, *Gestaltungen des Unbewußten*.

139 Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 321) spune: „[…] că oamenii sau cel puţin unii oameni poartă în sine dintru început un element superior, provenind din lumea de lumini (şi anume σπινθήρ), care le dă posibilitatea să se înalţe deasupra lumii celor Şapte întru lumea de sus a luminii, a tatălui necunoscut şi a mamei cereşti."

140 Meerpohl, *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*.

141 Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 24. *Pneumatikoi* (*spiritales*) conţin o mică parte a Pleromei (II, 29). Cf. şi teoria lui Satorneilos la Hipolit (*Elenchos*, VII, 28, 3, pp. 208 şi urm.).

142 Macrobius, *Commentarium in Somnium Scipionis*, XIV, 19.

143 *Elenchos*, V, 19, 7, p. 117: ἵνα ἔχῃ τὸν σπινθῆρα δουλεύοντα.

144 *Elenchos*, V, 21, 2, p. 123: τὸν σπινθῆρα τὸν ἐλάχιστον ἐν τοῖς σκοτεινοῖς ὕδασι κάτω καταμεμῖχθαι λεπτῶς.

145 Această reprezentare revine în alchimie în multe variaţiuni. Cf. Maier, *Symbola aureae mensae*, p. 380, şi *Scrutinium chymicum*, Emblema XXI, p. 91: „Rex natans in mari, clamans alta voce: Qui me eripiet ingens praemium habebit." Cf. şi *Aurora consurgens* I, vi, Parabola prima: „quoniam tempestas dimersit me […] ergo laboravi per singulas noctes clamans, raucae factae sunt fauces meae: qui est homo, qui vivit sciens et intelligens, eruens animam meam de manu inferi?" (pp. 48 şi 50).

Simon Magul că în sământă şi în lapte se află o mică scânteie ce se dezvoltă într-o forţă[146] nelimitată şi imuabilă.[147]

345 Simbolul punctului ajunge până în alchimie, unde reprezintă substanţa arcană; astfel, punctul înseamnă la Michael Maier „puritatea sau omogenitatea esenţei“[148]. În gălbenuş este „punctum solis“ care devine puişor.[149] La Henricus Khunrath el reprezintă *sapientia* ca aşa-numit „Saltz Punct“[150], la Maier aurul[151]. La scoliastul *Tractatus*-ului *aureus* este centrul, „circulus exiguus“ (cercul minimal) şi „mediator“, care împacă elementele ostile şi „preface forma unghiulară a cvadraturii prin rotaţie îndelungată într-una circulară, asemănătoare sieşi.“[152] La Dorneus „punctulum vix intelligibile“ este punctul de pornire al creaţiei.[153] Tot aşa, John Dee spune că pe baza punctului şi a monadei toate lucrurile şi-ar fi aflat

146 Cf. viziunea pe care o relatează Francis G. Wickes (*Von der inneren Welt des Menschen*, p. 274). Este vorba despre o simbolistică tipică a individuaţiei: „Apoi o făptură omenească am zărit atârnând de tulpină, care părea a ascunde în sine întreaga singurătate a lumilor şi a spaţiului. Izolat şi lipsit de speranţă atârna Unul acolo şi privea în jos în vid. Îndelung a privit Unul şi şi-a atras toată singurătatea asupră-şi. Apoi jos, în adâncimea insondabilă, o scânteie infinit de mică s-a născut. Încet s-a ridicat ea din adâncimea fără de hotare şi, în vreme ce se înălţa, tot mai mare devenea, până ce într-o stea s-a prefăcut. Iar steaua atârna în spaţiu, întocmai opusă făpturii, şi lumina cea albă se revărsă asupra Unului, asupra celui singuratic.“ Ca imagine inversată, Zoroaster relatează că a ademenit în jos dintr-o stea scântei care l-au ars. (După Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 146.)

147 *Elenchos*, VI, 17, 1, p. 142 şi urm.).

148 *De circulo physico quadrato*, p. 27.

149 Sau „punctus solis“. „In ovo igitur facta sunt quatuor: terra, aqua, aër et ignis; saliens <solis> autem punctus his exceptis quatuor, in medio rubei (qui) est pullus“ (*Turba philosophorum*, Sermo IV, p. 112). Ruska (*Turba philosophorum*, p. 51) pune în loc de „solis“ „saliens“, deci în loc de „punct solar“ „punct care sare“, în ideea că toate manuscrisele ar fi copiat aceeaşi eroare. Nu sunt chiar atât de sigur că e aşa.

150 *Von Hylealischen Chaos*, p. 194.

151 *De circculo physico quadrato*, p. 27.

152 *Theatrum chemicum* (1613) IV, p. 691.

153 *Theatrum chemicum* (1602) I, p. 382.

începutul.[154] Dumnezeu însuşi doar este punctul central şi totodată periferia. La MYLIUS punctul este *avis Hermetis*.[155] În *Novum lumen* el este spirit şi foc, viaţa substanţei arcane, similare lui *spinthēr*.[156] Această concepţie a punctului merge mai mult sau mai puţin paralel cu cea gnostică.

Este lesne de văzut din aceste sugestii cum Cristos a fost asimi- 346
lat prin simboluri care sunt valabile şi pentru împărăţia lui Dumnezeu, de exemplu bobul de muştar, comoara ascunsă şi perla preţioasă. El şi cu împărăţia sa sunt identice. S-au făcut desigur întotdeauna obiecţii la această dizolvare a personalităţii lui Cristos, neţinându-se cont că ea reprezintă concomitent asimilarea şi integrarea lui Cristos în sufletul omenesc.[157] Rezultatul apare în evidenţierea personalităţii omeneşti şi în dezvoltarea conştiinţei. De aceea, acum, în epoca anticristică, aceste realizări specifice sunt cel mai puternic ameninţate, nu numai prin formaţiuni social-politice delirante, ci mai cu seamă şi înainte de toate prin hybrisul raţionalistic, care smulge conştiinţa din rădăcinile sale transcendente şi îi pune în faţă ţeluri imanente.

154 *Monas hieroglyphica* (ediţia princeps, 1564), în: *Theatr. chem.* (1602) II, p. 218.
155 *Philosophia reformata*, p. 131.
156 *Mus. herm.*, p. 559.
157 Aş dori să citez aici o opinie teologică: „Jesus is a synthesis and a growth, and the resultant form is one which tells of a hundred forces which went to its making. But the interesting thing is that the process did not end with the closing of the canon. Jesus is still in the making" (ROBERTS, *Jesus or Christ? — A Reply*, p. 124).

XIV
STRUCTURA
ŞI DINAMICA SINELUI

1

347 Exemplele înfăţişate anterior ar trebui să fie suficiente pentru a ilustra receptarea progresivă şi amplificarea arhetipului subiacent conştiinţei Eului. Nu vreau să sporesc în mod inutil numărul lor, ci mai degrabă să încerc să le rezum astfel, încât să ia naştere de aici o imagine concludentă de ansamblu. Din diferite informaţii furnizate de Hipolit reiese indubitabil că mulţi gnostici nu erau nimic altceva decât *psihologi*. Astfel, Hipolit menţionează că ei spun „sufletul este foarte dificil de detectat şi greu de înţeles“[1], la fel de greu de sesizat este şi cunoaşterea omului „complet“. „Căci începutul desăvârşirii (*teleiōsis*) este cunoaşterea omului, cunoaşterea lui Dumnezeu însă este desăvârşirea perfectă (*apartismenē teleiōsis*). Clemens din Alexandria spune în *Paedagogus* (III, i): „Atunci, după cum se pare, cea mai mare dintre învăţături este cunoaşterea de sine. Căci dacă un om se cunoaşte pe sine însuşi, atunci el îl va cunoaşte pe Dumnezeu.“ Monoimos spune în epistola sa către Teophrast: „Caută-L din tine însuţi (*apo heautou*) şi învaţă cine este cel care dăruie totul în tine şi spune: Dumnezeul meu, spiritul meu, raţiunea mea, sufletul meu, trupul meu, şi învaţă de unde <vin> supărarea şi bucuria şi iubirea şi ura şi starea involuntară de veghe

1 *Elenchos*, V, 7, 8, p. 80.

şi starea nevoluntară de toropeală şi starea involuntară de mâhnire şi îndrăgirea involuntară şi, dacă le cercetezi cu precizie pe acestea, spun ei, atunci Îl vei găsi în tine însuşi ca Unul şi Mulţi, corespunzător acelui punct (*keraian*), prin aceea că din tine însuţi (*aph'heautou*) găseşti trecerea şi ieşirea."[2]

Citind acest text ne gândim fără să vrem la reprezentările indie- 348
ne ale Sinelui ca Brahman şi Atman, ca de exemplu în *Kena-Upanishad* 1:

1. De cine trimis zboară Manas într-acolo expediat?
   De cine mai întâi înhămat, Odem într-acolo colindă?
   Cine rostirea o trimite ce noi aici o rostim?
   Cine este Dumnezeul care ureche şi ochi înhamă?

2. A auzirii auzire şi a gândirii gândire,
   A rostirii rostire…

4. Ce prin rostire inexprimabil este,
   Prin care rostirea devine exprimabilă…

5. Ce prin gândire de negândit este,
   Prin care gândirea este gândită,
   Asta să ştii tu ca Brahman…[3]

În formă indirectă, Yâjñavalkya defineşte în *Bṛihadâraṇyaka-U-* 349
panishad 3, 7, 15 şi 23:

„Cel care, în toate fiinţele sălăşluind, diferit este de toate fiinţele, pe care nicio fiinţă nu îl cunoaşte, al cărui trup toate fiinţele sunt, care guvernează lăuntric toate fiinţele, acela sufletul tău este, conducătorul interior, nemuritorul.

Fără de el un văzător nu există, fără de el un auzitor nu există, fără de el un înţelegător nu există, fără de el un cunoscător nu există. El sufletul tău este, conducătorul interior, nemuritorul. — Ce este diferit de el plin de durere este."[4]

2 *Elenchos*, VIII, 15, 1 şi urm., p. 235.
3 Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, pp. 204 şi urm.
4 Deussen, *loc. cit.*, pp. 442 şi urm.

350 La Monoimos, care este denumit „arabul“, nu sunt imposibile influenţe indiene. În orice caz, cele spuse de el sunt semnificative în măsura în care arată că încă din secolul al II-lea[5] Eul a fost înţeles ca exponent al unei totalităţi cuprinzătoare, şi anume al Sinelui — o idee care nici măcar psihologilor de astăzi nu le este încă nicidecum familiară! Ca în India, astfel de cunoaşteri reprezintă şi în Orientul Apropiat rezultate ale unei observări introspective intense, care chiar nu poate fi altcum decât psihologică. Gnoza este fără îndoială cunoaştere psihologică ale cărei conţinuturi provin din inconştient. Ea a ajuns la viziunile ei printr-o concentrare a atenţiei pe aşa-zisul „factor subiectiv“[6], constituit empiric din influenţa detectabilă a inconştientului colectiv asupra conştiinţei. De aici se explică paralelismul surprinzător al simbolisticii gnostice cu rezultatele psihologiei inconştientului.

351 Aş dori să ilustrez această concordanţă printr-o rezumare a simbolurilor pe care le-am prezentat anterior. În acest scop, trebuie mai întâi să avem în vedere acele fapte care au determinat psihologia să preia în genere un arhetip al totalităţii, respectiv al Sinelui: sunt în primul rând *vise* şi *viziuni*, în al doilea rând produse ale *imaginaţiei active*, în care apar simbolurile totalităţii. Ca atare trebuie menţionate mai cu seamă formaţiunile geometrice care conţin elementele cercului şi ale cuaternităţii[7], aşadar, pe de o parte forme de cerc şi sferă, care pot fi înfăţişate pur geometric sau obiectal, pe de alta, figuri pătrate sau împărţite în patru sau în formă de cruce. Pot fi şi patru obiecte ori persoane în parte, care sunt raportate unele la altele prin rânduirea lor sau după sens. Aceeaşi semnificaţie o are optul ca dublul lui patru. O variaţiune specială a motivului cuaternităţii este dilema lui trei plus unu. Numărul doisprezece (3 x 4) pare să aparţină de acest domeniu, ca soluţionare a dilemei şi ca simbol al totalităţii (zodiacul, anul). Treimea poate fi considerată o

5 Hipolit a trăit în jurul anului 230. Deci Monoimos trebuie plasat cronologic înainte.

6 *Tipuri psihologice*, par. 691 şi urm.

7 Cercul are caracter de totalitate datorită „perfecţiunii“ formei sale, iar cuaternitatea, ca cifră minimă a împărţirii naturale a cercului.

entitate relativă, întrucât ea reprezintă, de regulă, fie o totalitate spirituală (respectiv gândită), precum Trinitatea[8], fie una instinctuală (respectiv htonică), precum natura triadică a zeilor Infernului (aşa-numita „triadă inferioară"). Din punct de vedere psihologic însă, treimea trebuie înţeleasă, dacă ar fi să se refere după context la Sine, drept o cuaternitate deficitară, respectiv drept o stare de trecere spre cuaternitate.[9] O triadă are empiric drept complement o treime opusă. Complementul cuaternităţii este unitatea.[10]

De la motivul cercului şi al cuaternităţii provine simbolul cris- 352
talului alcătuit geometric şi astfel şi al miraculoasei pietre. De aici, analogia duce la oraş, cetate, biserică[11], apoi, casă, cameră[12] şi recipient[13]. O altă variantă este roata. Cel dintâi motiv accentuează cuprinderea Eului în mai marele perimetru al Sinelui, cel din urmă rotaţia care apare şi ca circumambulaţie rituală. Din perspectivă psihologică, ea are însemnătatea concentrării pe şi preocupării cu un mijloc, care este conceput ca centru al unui cerc şi de aceea este formulat ca punct. Pornind de aici rezultă firească o relaţie cu polul ceresc şi cu bolta cerească, împodobită de stele, ce se roteşte în jurul său. Paralel cu aceasta se găseşte horoscopul ca *rota nativitatis*.

Imaginea casei, camerei şi recipientului conduce către conţinut, 353
deci la cel care locuieşte în oraş şi casă sau la apa care este conţinută în recipient. Primul simbol are din nou legătură cu cuaternitatea şi cu cinciul ca unitate a lui patru. Cel din urmă apare în experienţa modernă ca apă albastră, care reflectă cerul, ca mare, ca patru râuri (de exemplu, Elveţia ca inimă a Europei cu Rin, Ticino, Ron şi Inn, sau Paradisul cu Gihon, Pison, Hiddekel şi Eufrat), ca apă medicinală, tămăduitoare şi sfinţită etc. Adesea apa este împerecheată cu focul sau chiar unită cu el ca apă de foc (vin, alcohol).

8 *Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinităţii*, par. 182 şi urm.
9 Cf. în acest sens contribuţia *Contribuţii la fenomenologia spiritului în basm*.
10 Cinci corespunde nediferenţierii cuaternităţii şi a unităţii.
11 Cf. construcţia bisericii cu pietrele individuale în *Păstorul lui Herma*.
12 Wilhelm şi Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, ed. 1929, p. 112.
13 *Psychologie und Alchemie*, par. 338.

354 Locuitorul spaţiului pătrat duce la făptura omenească ce este, alături de simbolul geometric şi aritmetic, simbolul cel mai frecvent al Sinelui: este un zeu sau un om care se aseamănă unui zeu, un prinţ, un preot, un mare bărbat, o figură istorică, un bunic, un tată iubit, un ideal admirat, fratele mai mare plin de succese; pe scurt, o făptură care domină personalitatea Eului visătorului. (Psihologia feminină are figurile feminine corespunzătoare.)

355 Aşa cum cercului i se opune pătratul, astfel cuaternităţii treiul plus unu şi tot aşa apariţiei omeneşti atât de pozitive, de frumoase, de bune, de respectabile şi atrăgătoare, monstruozitatea demonică negativă, urâtă, rea, vrednică de dispreţ şi temută. Aidoma tuturor arhetipurilor, şi Sinele are un caracter paradoxal, antinomic. El este masculin şi feminin, moşneag şi copil, puternic şi neajutorat, mare şi mic. Sinele este o adevărată „complexio oppositorum“[14], prin care nu se spune nicidecum că ar fi propriu-zis alcătuit atât de contrastant. Căci este la fel de posibil ca aparentul paradox să nu fie altceva decât o oglindire a modificărilor enantiodromice ale atitudinii conştiinţei, care este ba favorabilă, ba nefavorabilă totalităţii. Acelaşi lucru este valabil despre inconştient în general, căci configuraţiile sale înspăimântătoare ar putea fi ademenite de angoasa conştiinţei în faţa inconştientului. Importanţa conştiinţei nu trebuie subapreciată, şi de aceea se recomandă raportarea cauzală, măcar într-o anumită măsură, a fenomenului contradictoriu al inconştientului la atitudinea conştiinţei. Dar nu trebuie nici să supraapreciem conştiinţa, întrucât experienţa furnizează prea multe dovezi neechivoce pentru autonomia proceselor inconştiente de compensare, încât să putem căuta originea antinomiilor numai în conştiinţă. Între conştient şi inconştient există un fel de „relaţie de nedeterminare“, căci observatorul nu poate fi separat de ceea ce observă iar acela îl perturbă pe acesta din urmă prin actul observării, adică o observare exactă a inconştientului are loc pe spezele observării conştiinţei şi viceversa.[15]

14 Definiţia divinităţii la Cusanus. *Psihologia transferului*, par. 537.

15 Pentru cazuistica individuală a motivului mandalei, cf. *Despre empirismul procesului de individuaţie* şi *Despre simbolistica mandalei.*

Astfel, Sinele se iveşte în toate configuraţiile, de la cea mai înal- 356
tă până la cea mai de jos, în cazul în care acestea depăşesc perimetrul personalităţii Eului în felul unui *daimonion*. El are, desigur, şi simbolistica sa teriomorfă. Cele mai frecvente imagini din visele moderne par a fi, din experienţa mea, cele ale elefantului, calului, taurului, ursului, păsării albe şi negre, peştelui şi şarpelui; mai apar ocazional broasca ţestoasă, melcul, păianjenul şi gândacul. Simbolurile vegetale sunt mai cu seamă floarea şi copacul. Printre formaţiunile anorganice ar mai fi de menţionat muntele şi marea ca relativ frecvente.

În cazurile în care se consemnează o subapreciere a sexualităţii, 357
Sinele se simbolizează ca falus. Subaprecierea poate consta într-o refulare obişnuită sau în devalorizarea manifestă. Şi o concepere şi evaluare pur biologică a sexualităţii acţionează la anumiţi oameni mai diferenţiaţi ca depreciere. O astfel de concepţie trece cu vederea implicaţiile spirituale, respectiv „mistice" ale pulsiunii sexuale.[16] Acestea există ca fapte psihice dintotdeauna, dar sunt depreciate şi refulate din motive ce ţin de factorul raţionalist şi de concepţia asupra lumii. În toate cazurile de acest fel ne putem aştepta la un falicism inconştient drept compensare. Un bun exemplu în acest sens poate fi considerat modul în principal sexualist în care priveşte Freud *psyche*.

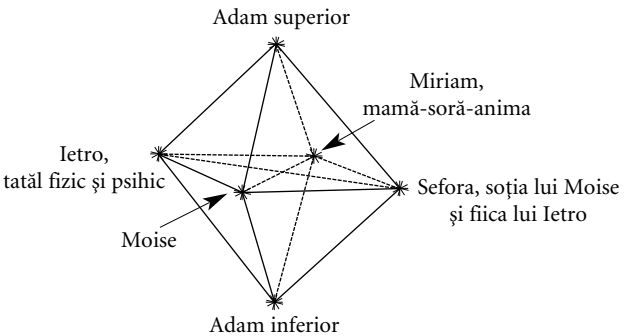
2

În ceea ce priveşte acum simbolurile gnostice ale Sinelui, la na- 358
asenii lui Hipolit ies în evidenţă cel mai mult imaginile cu aspect omenesc; dintre simbolurile geometrice şi aritmetice este mai cu seamă vorba despre cuaternitate, ogdoas, treime şi unitate. Vrem să ne îndreptăm atenţia cu prioritate asupra simbolului totalităţii

16 Fac trimitere la eseul ce va apărea curând al lui Sigmund Hurwitz, *Archetypische Motive in der Chassidischen Mystik*, cap. VI [carte apărută în 1952].

cuaternităţii, şi anume în special asupra acelui simbol menţionat în capitolul XIII, 6, pe care aş dori să-l denumesc pe scurt *cuaternio al lui Moise*, şi apoi şi asupra celui de-al doilea cuaternio naasenic, şi anume cel al *râurilor Paradisului*. Vreau să încerc în continuare nu numai să pun psihologic în relaţie reciprocă aceşti doi cuaternioni care, deşi de alcătuire diferită, exprimă totuşi aproximativ acelaşi lucru, ci şi să stabilesc legătura lor cu formaţiuni cuaterniene (alchimice) mai târzii. La această cercetare se va vedea, după cum o voi dovedi, în ce măsură cei doi cuaternioni sunt caracteristici pentru psihologia epocii gnostice şi cum se pot încadra în istoria arhetipală spirituală a eonului creştin.

359 Cuaternitatea din cuaternio al lui Moise[17] este în mod evident construită după următoarea schemă:



360 „Adam inferior“ corespunde omului de rând muritor, Moise eroului culturii şi legiuitorului, şi astfel, pe treapta personalistă, „tatălui“; Sefora, ca fiică de rege şi preot, „mamei superioare“. Ambii reprezintă la omul obişnuit „perechea regală“, care corespunde însă la Moise pe de o parte omului său „mai înalt“, pe de alta *animei* (Miriam) sale.[18] Omul „mai înalt“ este sinonim cu

17 *Elenchos*, V, 8, 2, p. 89. A se vedea capitolul XIII, 6, par. 328 şi urm.

18 Cf. şi *Psihologia transferului* (II: „Rege şi regină“, par. 410).

omul „spiritual, interior“, reprezentat în cuaternitatea de mai sus prin Ietro. Aşa se înfăţişează semnificaţia lui cuaternio, dacă este privit din punctul de vedere al lui Moise. Însă întrucât acesta se comportă faţă de Ietro ca Adam cel inferior, aşadar omul de rând, faţă de Moise, cuaternio nu poate fi înţeles doar ca structură a personalităţii lui Moise, ci trebuie privit şi din punctul de vedere al lui Adam inferior. În acest caz rezultă mai întâi următorul cuaternio:

Moise . . . . . Sefora
ca erou al culturii . . . . ca mamă superioară

Adam inferior . . . . . Eva
ca bărbat de rând . . . . . ca femeie de rând

Aici reiese deci că cuaternio naasenic este într-un anume sens 361
asimetric, ducând la un *senarius* (cifră de şase) care indică fără echivoc şi exclusiv în sus: căci la cuaternio de mai sus mai trebuie adăugaţi Ietro şi Miriam ca un al treilea etaj, prin care Moise şi Sefora sunt completaţi în sus. Obţinem astfel un soi de succesiune în trepte, care duc în sus de la Adam inferior la cel superior. Această psihologie stă evident la baza listelor valentiniene extinse de *syzygy*. Astfel, Adam inferior, deci omul care trăieşte în corp, apare ca fiind pur şi simplu elementul cel mai de jos, începând de la care nu există decât o ascensiune. Dar după cum am arătat deja în cele dinainte, cele patru persoane din cuaternio naasenic sunt atât de iscusit alese, încât se indică şi adăposteşte aici nu numai motivul incestului niciodată absent în cuaternio căsătoriei, ci şi extinderea structurii psihice a omului obişnuit înspre latura subumană, obscură şi rea (umbra!): Moise se căsătoreşte cu etiopianca, şi Miriam, profetesa şi mama-soră, devine „leproasă“, cuvânt din care se vede deja că relaţia cu Moise a luat-o pe panta negativă. Aceasta se confirmă în plus şi prin faptul că Miriam se revoltă împotriva lui Moise şi îl instigă chiar şi pe fratele lui, Aaron, împotriva lui. Obţinem astfel următorul *senarius*:

Adam inferior .....Eva
Moise .....etiopianca
Ietro .....Miriam
preotul păgân .....leproasa „albă“

362 Iotor, „marele înţelept“, nu este, ce-i drept, împovărat prin textele biblice; ca preot madianit el nu-l slujeşte pe Iehova şi nu aparţine poporului lui Dumnezeu, ci se desparte de acesta, lăsat fiind de Moise în patria sa.[19] El pare să poarte şi numele de Reguel („prieten al lui Dumnezeu“) şi să-i fi fost de ajutor lui Moise prin înţelepicunea lui superioară. El este, prin urmare, o personalitate numinoasă, adică întruchiparea unui arhetip, în mod vădit cel al „bătrânului înţelept“, care personifică în mit şi folclor spiritul. Acesta este, după cum am arătat, de natură contradictorie.[20] Aşa cum, luând-o în căsătorie pe neagra fiică a pământului, Moise reprezintă în acest caz propria sa umbră, tot astfel Ietro, ca aspect „inferior“ al său, ca preot păgân şi străin, ar fi de plasat în cuaternio cu o semnificaţie magico-nefastă (nerealizată prin texte).[21]

363 După cum am arătat deja, cuaternio naasenic al lui Moise este o variantă individuală a celui general al căsătoriei, aşa cum apare el şi în folclor.[22] De aceea ar putea la fel de bine să fie desemnat şi prin alte nume mitice. Schema de bază:

soţ ——————————verişoara ca soţie
| |
sora soţului ——————————fratele soţiei

apare cu dese variaţiuni, de exemplu sora poate fi înlocuită prin mamă sau fratele soţiei printr-o figură paternă. Motivul incestului se păstrează însă ca o caracteristică. Fiind vorba despre o schemă primordială, importantă atât pentru psihologia relaţiei de dragos-

19 II Moise, 18, 27.

20 *Contribuţii la fenomenologia spiritului în basm*.

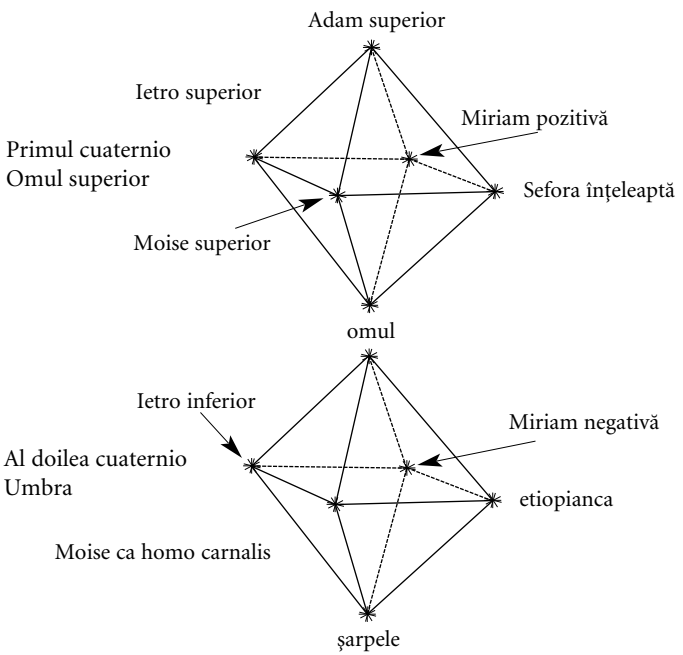
21 Cuaternio al umbrelor reprezentând o construcţie rezultată din motive de simetrie, „bunului înţelept“ trebuie să îi fie opusă aici o corespunzătoare făptură întunecată, htonică.

22 A se vedea *Psihologia transferului*, pp. 425 şi urm.

te, cât şi pentru cea a transferului, este evident că ea, ca toate schemele caracterologice, prezintă o formă de apariţie „favorabilă“ şi una „nefavorbilă“, căci şi tipurile de relaţie ce intră în discuţie prezintă, din punct de vedere empiric, aceeaşi diferenţă: tot ceea ce face omul are un aspect pozitiv şi unul negativ.

Rog deci cititorul să nu se lase dezorientat de numele gnostice 364
date cam grotesc, căci ele sunt ca să zic aşa întâmplătoare, în timp ce schema însăşi are valabilitate generală. Acelaşi lucru se poate spune şi despre cel de-al doilea cuaternio, deci al umbrelor, pentru care am menţinut aceleaşi denumiri din cauză că biografia lui Moise oferă anumite particularităţi care sunt potrivite ilustrării umbrei.

Senarius inferior nu culminează într-un „Adam inferior“, ci în- 365
tr-o treaptă preliminară, întunecată, animalică (respectiv teriomorfă) a acestuia, şi anume în şarpele creat înaintea omului, *naas* cel gnostic. În mod corespunzător, rezultă următoarea structură:



366 Această schemă nu este o joacă inutilă în măsura în care textele gnostice lasă să se recunoască fără urmă de echivoc că erau familiarizate cu aspectul obscur al făpturilor metafizice, şi anume într-atât, încât trezeau astfel o reacţie de cea mai mare indignare. (Să ne gândim, de pildă, la identificarea binelui cu Priap[23] sau a lui *anthropos* cu itifalicul Hermes!) Apoi, gnosticii erau aceia (Basilide) care discutau pe larg problema răului (*pothen to kakon*?). Aspectul de şarpe al lui *nous* sau al lui *agathodaimon* nu înseamnă nicidecum că şarpele avea numai latura sa bună. Aşa cum şarpele Apophis era duşmanul clasic al zeului egiptean al Soarelui, aşa era şi diavolul, „bătrânul şarpe", cel al lui Cristos, „novus Sol". Dumnezeului spiritual bun şi desăvârşit i se opunea un Demiurg imperfect, vanitos, neştiutor şi incapabil. Existau puteri arhontice care le încredinţau oamenilor un *chirographum* (manuscris) vătămător, de care trebuia să-i izbăvească Cristos.[24]

367 Dezvoltarea spirituală ulterioară a deplasat cu începutul celui de-al doilea mileniu în proporţie tot mai mare ponderea către latura obscură. Demiurgul a devenit diavolul care a creat lumea, şi puţin mai târziu alchimia începe să-şi dezvolte conceptul său de Mercurius, spiritul parţial material, parţial imaterial care pătrunde şi menţine creaţia de la piatră şi metal, până la creatura supremă, vie. El sălăşluieşte sub formă de şarpe în interiorul pământului, are trup, suflet şi spirit, este gândit cu aspect de om, ca „homunculus" sau „homo altus", şi este conceput ca „zeu pământean".[25] Aici se

23 În gnoza lui Iustinus. A se vedea Hipolit, *Elenchos*, V, 26, 32, p. 132: ὁ δέ ἀγαθός ἐστι Πρίαπος.

24 Col. 2, 14: Cristos a „şters […] zapisul (*chirographum*) cel despre noi, care era potrivnic nouă şi l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce". Manuscrisul este imprimat în trup. Acest punct de vedere este confirmat de Orosius (*Ad Aurelium Augustum commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, p. 153), spunând că, după opinia lui Priscillianus, sufletul a fost prins în coborârea sa prin sfere în naşterea de forţe rele şi împins după voinţa învingătorului (*victoris principis*) în diferite trupuri, cărora le-ar fi fost însemnat un „manuscris". Părţile sufletului (*membra animae*) capătă un *chirographum* divin, părţile trupului (*membra corporis*) sunt scrise cu semnele zodiacale (*caeli signa*).

25 *Der Geist Mercurius*.

vede clar în ce măsură şarpele este fie o treaptă preliminară a omului, fie o imagine îndepărtată a lui *anthropos* şi cât de îndreptăţit este să punem semnul egal între: *naas* = *nous* = Logos = Cristos = Adam superior. Dezvoltarea medievală a aceste ecuaţii înspre latura obscură este, după cum am menţionat deja, pregătită, printre altele, de falicismul gnostic. Acesta apare deja în secolul al XV-lea în Codex Laurentiano-Ashburn 1166 alchimic[26], iar în secolul al XVI-lea Mercurius este identificat cu Cyllenius.[27]

3

Este de remarcat că filosofia gnostică e continuată chiar de către 368
alchimie.[28] Mater Alchimia este una dintre mamele ştiinţelor moderne ale naturii, care ne-a mijlocit o cunoaştere incomparabilă a materialului obscur. Ea a pătruns şi în tainele fiziologiei şi ale istoriei evoluţiei şi a făcut din rădăcinile existenţei vii chiar obiectul ei de cercetare. Astfel, spiritul omenesc s-a cufundat adânc în lumea sublunară a substanţei şi a repetat prin aceasta mitul gnostic al lui *nous* care, zărindu-şi chipul în adânc, se lasă în jos şi este acaparat şi înghiţit de *physis*. Punctul culminant al acestei dezvoltări îl constituie în secolul al XVIII-lea Iluminismul francez, în secolul al XIX-lea materialismul ştiinţific şi în secolul al XX-lea „realismul" politic şi social, care întoarce roata istoriei în urmă cu două mii de ani bătuţi pe muchie şi readuce despotismul, lipsa de drepturi a individului, cruzimea,

26 Cf. *Psychologie und Alchemie*, fig. 131.

27 Acest lucru s-a întâmplat în *Chrysopoeia* [Gratarolus, *Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata, doctrina*, partea a doua, p. 269b], pe care Augurellus a dedicat-o Papei Leon al X-lea. Aici se găseşte o invocare „alma soror" a lui Phoebus: „Tu quoque, nec coeptis Cylleni audacibus usquam/ Defueris, tibi nam puro de fonte perennis/ Rivulus argentum, vulgo quod vivere dicunt/, Sufficit, et tantis praestat primordia rebus."

28 Pe tărâmul Imperiului Roman de Vest se semnalează un gol în această dezvoltare, care se întinde din secolul al III-lea d.Hr. până prin secolul al XI-lea, adică până în epoca primelor traduceri din arabă.

lipsa de demnitate omenească şi sclavia lumii precreştine, al cărei „labour problem“ era soluţionat prin *ergastulum* (închisoarea sclavilor). „Răsturnarea tuturor valorilor“ are loc în faţa ochilor noştri.

369 Această dezvoltare, semnalată aici pe scurt, pare să fi fost anticipată la fel în simbolistica medievală şi în cea gnostică precum Anticrist în Noul Testament. În cele ce urmează vreau să încerc să prezint cum s-a întâmplat acest lucru. Am văzut mai sus că, aşa cum Adam superior corespunde celui inferior, aşa şi acesta şarpelui. În spiritul Evului Mediu şi al Antichităţii târzii prima piramidă dublă reprezintă lumea spiritului sau metafizica, a doua natura sublunară, şi anume mai cu seamă predispoziţia instinctuală a omului, „carnea“ — pentru a mă folosi de acest termen gnostic-creştin —, care se înrădăcinează în regnul animal, mai bine în zis în cel al animalelor cu sânge cald. Nadirul acestui sistem este vertebratul cu sânge rece, şarpele[29], prin care raportul psihic ce poate fi stabilit ca să zic aşa cu toate animalele cu sânge cald îşi atinge sfârşitul. Faptul că şarpele constituie, împotriva tuturor aşteptărilor, o corespondenţă a lui *anthropos* este întărit prin aceea că pe de o parte el este o cunoscută *allegoria Christi* şi pe de alta apare ca înzestrat cu darul înţelepciunii şi spiritualităţii supreme — ceea ce a fost semnificativ mai ales pentru Evul Mediu.[30] Aşa cum menţionează Hipolit, gnosticii au identificat şarpele cu măduva spinării şi cu *medulla*. Acestea sunt sinonime cu funcţiile reflexe.

370 Al doilea cuaternio reprezintă negativul primului; este umbra lui. Eu numesc „umbră“ personalitatea inferioară, a cărei cea mai de jos treaptă nu se mai poate distinge de instinctualitatea animalului. În ideea despre *prosphyēs psychē*, „sufletul crescut alipit“ al lui Isidorus[31], găsim deja această viziune.[32] O întâlnim şi la Origene,

29 Sinonim cu el este balaurul, dragonul, *drakon* (*draco*) desemnând şi şarpele.

30 El era considerat *zoon pneumatikotaton* (animalul cel mai spiritual).

31 Isidorus este fiul lui Basilide. A se vedea Clemens din Alexandria, *Stromata*, II, 20, 113. „Adaosurile“ constau dintr-un soi de suflete de animale, precum lupi, maimuţe, lei etc.

32 La Valentinus „anexele“ sunt spirite inerente omului. Clemens din Alexandria, *loc. cit.*, 112 şi 114.

care vorbeşte despre animalele conţinute în om.[33] Cum umbra în sine este inconştientă majorităţii oamenilor, şarpele corespunde elementului complet inconştient şi incapabil de conştiinţă, care pare însă a poseda ca inconştient colectiv şi ca instinct o înţelepciune aparte şi o ştiinţă resimţită adeseori ca supranaturală. Aceasta este „comoara" pe care o păzeşte şarpele (respectiv dragonul) şi totodată motivul pentru care semnifică pe de o parte răul şi întunericul, pe de alta însă înţelepciunea. Felul său lipsit de dependenţă, rece şi primejdios exprimă instinctualitatea care, crudă, brutală şi neîndurătoare, nu ţine seamă de dorinţe şi temeri omeneşti, precum cele morale ş.a., producând astfel un efect la fel de înspăimântător şi de fascinant ca şi vederea neaşteptată a unui periculos şarpe veninos.

În alchimie şarpele este simbolul lui *Mercurius non vulgi*, care 371
este comparat cu zeul revelaţiei, Hermes. Ambii sunt de natură pneumatică. *Serpens Mercurii* înseamnă un spirit htonic, care sălăşluieşte în materie, mai ales porţiunea de haos originar, de *massa confusa* sau *globosa*, ascunsă în creaţie. În alchimie, simbolul şarpelui trimite la imagini mai timpurii din punct de vedere istoric. Întrucât *opus*-ul este înţeles de către alchimişti ca o repetare, respectiv o imitare a creării lumii, *serpens Mercurii*, al zeului viclean şi amăgitor, le aminteşte de şarpele Paradisului, şi ca acesta de diavol, ispititorul care după mărturisirea lui le joacă la lucrare tot felul de feste. Mefisto, al cărui „cumătru este şarpele" înseamnă versiunea goetheeană a lui *familiaris* alchimic, a lui Mercurius. El este, ca şi dragonul, treapta preliminară amăgitoare, evazivă, veninoasă, periculoasă şi prin urmare de depăşit a lui *hermaphroditus*.

La naaseni Paradisul este considerat o cuaternitate paralelă cu 372
cuaternio al lui Moise, de o importanţă asemănătoare. Cuaternitatea acestuia constă din cele patru râuri ale Paradisului, Pison, Gihon, Hiddekel şi Phrat[34]. Şarpele din Facerea 3 ilustrează personi-

33 Aşa, de exemplu, *In Leviticum homiliae*, V, 2, col. 450: „Cum ergo videas habere te omnia quae mundus habet, dubitare non debes quod etiam animalia, quae offeruntur in hostiis, habeas intra te."

34 Phrat = Eufrat.

ficatul *numen* al pomului. De aceea el este înfăţişat în mod tradiţional lângă sau pe pom. El este glasul pomului care o convinge pe Eva „că rodul pomului este bun de mâncat şi ispititor la vedere şi de dorit“ (Facerea 3, 6). Tot aşa, în basmul *Der Geist in der Flasche* Mercurius trebuie interpetat ca *numen* al pomului.[35] În *Ripley Scrowle* Mercurius apare ca şarpe sub aspect de melusină (sirenă) din coroana pomului filosofic („pomul cunoaşterii“).[36] Pomul înfăţişează dezvoltarea şi fazele procesului de prefacere[37], iar florile sau roadele sale înseamnă încununarea operei.[38] În basm, Mercurius este ascuns în rădăcinile marelui stejar, aşadar în pământ. În interiorul pământului îşi are lăcaşul *serpens Mercurii*.

373 Paradisul este un simbol îndrăgit la alchimişti pentru *albedo*[39], adică starea de inocenţă redobândită, şi izvorul său unul pentru *aqua permanens*[40]. La Părinţii Bisericii Cristos este acest izvor[41] şi Paradisul înseamnă temelia sufletului în care izvorăşte fluviul împărţit în patru al Logosului.[42] Acelaşi simbol îl găsim şi la alchimistul şi misticul John Pordage: înţelepciunea divină este un „nou pământ, acest tărâm celest. […] Căci din acest pământ au crescut toţi pomii vieţii. […] Aşadar, Paradisul a răsărit […] din inima şi centrul acestui nou pământ, şi grădina pierdută Eden a înverzit“ etc.[43]

35 *Der Geist Mercurius*.

36 A se vedea fig. 257 în *Psychologie und Alchemie*.

37 *Loc. cit.*, par. 357.

38 *Loc. cit.*, fig. 122, şi Jung, *Der philosophische Baum*, par. 402 şi urm.

39 Riplaeus, *Cantilena*, vers 28 şi urm., şi *Chymische Schrifften*, p. 51; Mylius, *Philosophia reformata*, p. 124.

40 „Terram clara aqua paradisi irrigandam“ (Isaacus Hollandus, *Fragmentum de lapide philosophorum*, în *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 142). *Tractatus Aristotelis ad Alexandrum Magnum* („conscriptus et a quodam Christiano Philosopho collectus“), în *Theatr. chem.* 1622, V, p. 885, compară „practica Aristotelis“ cu apa Paradisului, care îl face pe om „complet“ (*incolumem*) şi nemuritor: „Ex hac aqua omnes veri Philosophi vitam habuerunt et divitias infinitas.“

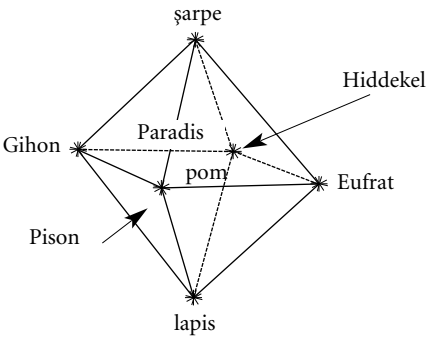
41 Didymus din Alexandria, *De trinitate*, col. 456.

42 Ambrosius, *Explanationes in Psalmos*, Ps. 45, 12, p. 337. Cf. şi Rahner, *Flumina de ventre Christi*, pp. 269 şi urm.

43 *Sophia*, p. 9.

4

Simbolul şarpelui ne duce la imaginea Paradisului, a pomului şi 374
a pământului, ceea ce este echivalent cu o regresie în istoria evoluţiei de la regnul animal la plantă şi la natura anorganică, a cărei esenţă alchimică este misterul substanţei, şi anume *lapis*. Aici el nu trebuie înţeles însă ca produs final al lui *opus*, ci mai degrabă ca materia sa de origine. Acest *arcanum* este desemnat de către alchimişti tot ca *lapis*. Simbolistica evocată aici se poate reprezenta sub formă de diagramă tot ca un cuaternio, respectiv ca o piramidă dublă:



Lapis este, ce-i drept, gândit ca unitate şi de aceea stă adesea 375
pentru *prima materia* în general. Dar aşa cum aceasta este o bucată de haos originar, care este conceput ca ascuns undeva în metale, mai cu seamă în Mercurius, sau în altfel de substanţe şi nu este în sine nimic simplu (*massa confusa*), aşa este compus şi *lapis*-ul din cele patru elemente, respectiv trebuie să fie alcătuit din ele.[44] În haos ele nu sunt unite, ci doar coexistente şi trebuie legate de aceea prin procedura alchimică. Ele sunt chiar ostile unele faţă de altele şi nu vor să se unească de bunăvoie. Reprezintă de aceea o stare

44 *Lapis*-ul este compus din cele patru elemente, ca Adam. Centrul cvadraturii cercului este „mediator, pacem faciens inter inimicos sive elementa ut convenienti amplexu se invicem diligant" (*Hermetis Trismegisti Tractatus aureus*, în *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 691.

originară conflictuală şi o respingere reciprocă. Cu această imagine se evocă scindarea şi desfăşurarea Unului originar în multitudinea perceptibilului. Din cuaternitatea separată *opus*-ul compune în domeniul anorganicului unitatea pietrei. După cum se ştie, *lapis* înseamnă ca *filius macrocosmi* şi ca esenţă vie nu numai o *allegoria*, ci şi o paralelă directă la Cristos[45] şi la Adam *anō*, omul ceresc primordial, la Adam *secundus* (Cristos) şi la şarpe. Nadirul acestui al treilea cuaternio este deci o altă corespondenţă a lui *anthropos*.

376 Aşa cum am menţionat deja, constituţia *lapis*-ului se bazează pe o unificare a celor patru elemente[46], care, la rândul ei, reprezintă o desfăşurare a stării primordiale irecognoscibile, şi anume haosul. Acesta este *prima materia*, *arcanum*, substanţa originară, considerată la Paracelsus şi urmaşii săi drept necreată (*increatum*) şi de aceea drept *co-aetern* cu Dumnezeu într-o corectă interpretare a *tehom*-ului* (Facerea 1, 2): „Şi pământul era fără chip şi pustiu şi întuneric era deasupra adâncului, iar duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor." Această substanţă originară este rotundă (*massa globosa, rotundum, stoicheion strongylon*), aidoma universului şi sufletului universal; ba chiar este sufletul universal şi substanţa universală într-unul. Ea este „piatra, care are un spirit"[47], în limbaj modern piatra de construcţie cea mai elementară a materiei, atomul, care este un model spiritual. Alchimiştii descriu elementul rotund ba ca apă primordială, ba ca foc primordial, sau ca *pneuma*, sau ca pământ primordial, sau ca „corpusculum nostrae sapientiae"[48]. Ca „apă" sau „foc" este atotsolventul, ca piatră şi metal este ceea ce urmează să fie dizolvat şi transformat în aer (*pneuma*, *spiritus*).

45 Cf. dovezile în acest sens în *Psychologie und Alchemie*, *passim*.

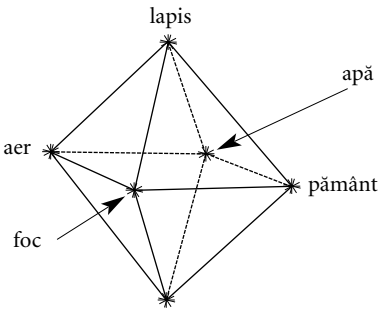
46 Mylius (*Phil. ref.*, p. 15) identifică elementele care constituie *lapis*-ul cu *corpus*, *spiritus* şi *anima*: *corpus* este *materia*, adică pământul, *spiritus* este „nodus animae et corporis" şi corespunde de aceea lui *ignis medius*. Apa şi aerul, care ar reveni de fapt *animei*, sunt şi „spirit". Este vorba despre cele trei elemente „mobile", faţă de unul imobil.

* Ebr., haosul adâncurilor. (*N.t.*)

47 Ostanes [alchimist legendar persan — *N.t.*] citat în Zosimos, *Sur l'art* (Berthelot, *Alch. grecs*, III, vi, 5, pp. 121–129).

48 *Aurora consurgens* II, în *Art. aurif.* I, p. 208.

Această simbolistică a *lapis*-ului poate fi, la rândul său, ilustra- 377
tă sub formă de piramidă dublă într-o diagramă:



„Elementul rotund" este desemnat de Zosimos şi ca element omega (**Ω**) şi înseamnă ca atare desigur capul.[49] Craniul este menţionat ca vas al transformării („vas Hermeticum") în tratatul sabeu *Ptalonis Liber Quartorum*[50], „filosofii" se numeau şi „copii ai capului de aur"[51], desigur însemnând acelaşi lucru cu „filii sapientiae". *Vas* este folosit adesea ca sinonim pentru *lapis*, aşa încât nu există o deosebire între recipient şi conţinutul său, adică este acelaşi *arcanum*.[52] Conform vechilor concepţii sufletul

49 Cf. în acest sens expunerile mele despre semnificaţia capului în: *Das Wandlungssymbol in der Messe*; „caput" înseamnă şi „început", de exemplu „caput Nili", izvorul Nilului.

50 *Theatr. chem.* (1622) V, p. 150 şi urm.

51 Berthelot, *loc. cit.*, III, x, 1, pp. 144–146.

52 „Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio" (*Rosarium philosophorum*, în *Art. aurif.* II, p. 206). „In aqua nostra fiunt omnes modi. […] In dicta aqua fiunt tanquam in vase artificiali, quod est maximum secretum" (Mylius, *Phil. ref.*, p. 245). „Vas philosophorum est aqua eorum" (*loc. cit.*, p. 33). Această propoziţie provine din tratatul lui Theobald de Hoghelande, *Liber de alchemiae difficultatibus*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 199. Acolo se menţionează şi: „Sulphur item vas naturae a Lullio […] nominatur"; tot aşa, denumirea lui *vas* ca *ovum* la Haly. Oul este conţinut şi recipient deopotrivă. „Vas naturale" este „aqua permanens" şi „oţetul" filosofilor (*Aurora consurgens*, în *Art. Aurif.* I, p. 203).

doar este rotund[53], şi de aceea şi vasul trebuie să fie rotund, asemenea cerului sau cosmosului.[54] Rotundă este forma omului primordial. Dorneus spune în mod corespunzător[55] că vasul trebuie să fie „fabricat dintr-un fel de cvadratură a cercului, prin care spiritul şi sufletul materiei noastre, separate de trupul lor, l-ar putea ridica pe acesta cu ele în înaltul cerului lor". Despre această cvadratură scrie şi autorul anonim al scoliilor la *Tractatus aureus Hermetis* şi dă reprezentarea unui pătrat ale cărui colţuri sunt formate din cele patru elemente. În mijlocul acestora se află un mic cerc. Autorul spune: „Despică această piatră în cele patru elemente, rectifică-le şi leagă-le să devină Unul, şi iată întregul *magisterium*. Acest Unu, la care se reduc elementele, este acel cerc infim care se găseşte în mijlocul acestei figuri pătrate. Căci el este mediatorul care aduce pace între duşmani sau elemente etc."[56] Într-un capitol ulterior el ilustrează vasul, „adevăratul pelican filosofic"[57], în felul următor[58]:

53 Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, cap. XXXII şi XXXIV.

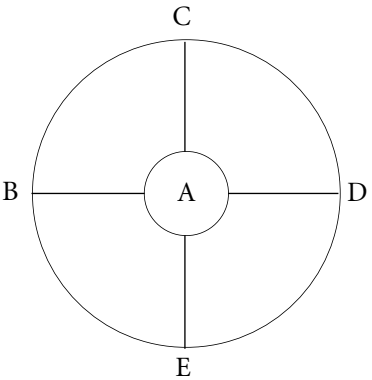
54 La Olympiodor vasul transformării este „phiale sphairoides" (cupa de metal sferică) sau „organon kyklikon" (aparatul circular) (Berthelot, *loc. cit.*, II, iv, 44, pp. 96–105). „Vas spagiricum ad similitudinem vasis naturalis esse construendum. Videmus enim totum caelum et elementa similitudinem habere sphaerici corporis" (Dorneus, *Physica Trismegisti*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 430). „Totius magisterii finis huius est, ut Mercurius Phisolophicus sit in sphaera caelica positus" (*loc. cit.*, p. 499). Trevisanus desemnează *vas* ca fiind *rotundum cubile* (patul conjugal rotund) (*De alchemia liber*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 790).

55 *De transmutatione metallorum*, în *Theatr. chem.* (1602) I, p. 574.

56 *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 691.

57 „Nec alius est in toto mundo quaerendus" (*loc. cit.*, p. 789). Pelicanul este un vas pentru distilare, în care distilatul nu curge înapoi în gâtul recipientului, ci în burta retortei. Este ilustrat astfel procesul conştientizării şi refolosirii cunoştinţelor conştiente în inconştient. „Pristinam vitae incolumitatem <morti iam proximis> restituit" spune autorul pelicanului, care reprezintă după cum se ştie o *allegoria Christi* (*loc. cit.*).

58 Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 167.



El face următorul comentariu: „A este interiorul, întru câtva 378
originea şi izvorul, din care curg celelalte litere, şi totodată şi ţelul final spre care curg înapoi toate celelalte, precum râurile în ocean sau în marea cea mare.“ Această explicaţie ajunge pentru a arăta că vasul nu este nimic altceva decât o mandală, care simbolizează Sinele, respectiv pe Adam *anō*, cu cele patru emanaţii ale sale (asemănător lui Horus cu cei patru fii ai săi). Autorul îl numeşte „septenarius Magicus occultus“[59]. Tot aşa, Maria profetesa spune: „Toţi filosofii ne învaţă asta, cu excepţia vasului ermetic, căci acesta este divin şi a fost ascuns popoarelor de înţelepciunea Domnului: şi cei ce nu-l cunosc nu ştiu nici despre adevărata metodă“[60], iar Theobald de Hoghelande adaugă: „Senior spune că ar trebui să aspirăm mai mult la viziune decât la <cunoaşterea sfintei> Scripturi.“[61] Maria profetesa spune: „Acesta este vasul lui Hermes, pe care stoicii l-au ascuns, şi nu este un vas nigromantic, ci măsura focului tău («mensura ignis tui»).“[62]

59 „Cifra magică ocultă şapte“ (*loc. cit.*, p. 790). El adaugă două litere, lăsate deoparte în reprezentarea de mai sus, F şi G, care înseamnă susul şi josul.
60 *Art. Aurif.* I, p. 324.
61 *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 199.
62 *Loc. cit.*, p. 323, în *Art. aurif.* I.

379 Din aceste citate reiese limpede că vasul avea o importanţă neobişnuit de mare.[63] Philaletha spune, rezumând toate numeroasele sinonime ale lui Mercurius, că el (Mercurius) nu este numai cheia către arta alchimică şi acea „sabie cu două tăişuri în mâna heruvimului, care păzeşte drumul spre pomul vieţii“, ci şi „vas nostrum, verum, occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit“[64]. Pornind de aici, putem înţelege oarecum sfatul ciudat pe care ni-l dă Johannes de Rupescissa; el spune astfel: „Fais faire un vaisseau en la manière d'un Cherubin, qui est la figure de Dieu, et aye six aisles, en la façon de six bras, revenans en luy mesmes: et dessus une teste ronde. […] Et mets dedans iceluy vaisseau ladite eau ardant“ etc.[65] Indicaţia că heruvimul este „făptura Domnului“ arată că autorul se referă aici la viziunea lui Iezechil, din a cărei dispunere, dacă facem o secţiune orizontală prin imaginea vizionară, rezultă o mandală din patru părţi. Ea semnifică, după cum am menţionat mai sus, cvadratura cercului, din care trebuie confecţionat vasul, conform unei indicaţii alchimice. Mandala desemnează Sinele omenesc sau divin, deci totalitatea sau viziunea lui Dumnezeu, aşa cum reiese clar în acest caz. Desigur, o asemenea indicaţie nu trebuie înţeleasă decât „filosofic“, adică psihologic. Ea sună atunci astfel: fă vasul ermetic din totalitatea ta psihică şi toarnă în el „aqua permanens, id est doctrinae“, al cărei sinonim este, se ştie, „vinum ardens“. Se sugerează astfel că adeptul trebuie să se transforme singur prin doctrina alchimică.

380 În acest context devine de înţeles şi ceea ce spune *Aurora Consurgens* II despre „vas naturale“ ca „matrix“: anume că este „unul în care sunt cele trei, adică apă, aer şi foc. Acestea sunt trei «alembica» de sticlă, în care este produs fiul filosofilor. De aceea ei numeau <vasul> tinctură, sânge şi ou.“[66] Cele trei retorte semnifică o

63 Cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 338.

64 „Vasul nostru adevărat, secret, precum şi grădina filosofică, în care soarele nostru răsare şi se ridică“ (*Metallorum metamorphosis*, în *Mus. herm.*, p. 770).

65 *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 26.

66 „[…] quia <vas> est unum in quo sunt tria, scilicet aqua, aer et ignis: quae sunt tria alembica vitrea, in quibus genitus philosophorum generatur. Propter quod nominaverunt Tincturam, sanguinem, et ovum“ (*Art. aurif.* I, p. 203).

trimitere la Trinitate. Acest fapt este indicat de ilustraţia de pe pagina 249 din *Pandora* din anul 1588, unde alături de cele trei „alembica", pe care le conţine un mare recipient pentru fiert, se află făptura lui Cristos, din al cărui piept deschis de lance ţâşneşte sângele („flumina de ventre Christi"!).[67] Vasul rotund, ermetic, în care se produce transformarea misterioasă, înseamnă divinitatea, sufletul universal (platonician!) şi totalitatea omului. Este din nou o corespondenţă a lui *anthropos* şi, totodată, cosmosul în aspectul său cel mai mic şi cel mai material. De aceea putem lesne să înţelegem de ce prima încercare de prototip de atom a luat ca model sistemul planetar.

5

Cuaternitatea este schema de ordonare *par excellence*, compa- 381
rabilă firului în cruce al telescopului. Ea reprezintă un sistem de coordonate care este folosit ca să zic aşa instinctiv, mai cu seamă pentru împărţirea şi ordonarea unei mulţimi haotice, cum ar fi suprafaţa vizibilă a pământului, cursul anului, aglomerarea de indivizi într-un grup de oameni[68], fazele lunii, temperamentele, elementele, culorile (alchimice) etc. Dacă întâlnim, aşadar, la gnostici un cuaternio, atunci găsim în el o încercare (mai mult sau mai puţin conştientă) de a ordona multitudinea haotică a imaginilor numinoase care îi năpădeau. După cum am văzut, acest lucru s-a întâmplat într-o formă derivată din primitivul *cross-cousin-marriage*, şi anume în *cuaternio al căsătoriei*.[69] El se deosebeşte de forma primitivă prin aceea că cununia fraternă şi-a lepădat caracterul biologic, soţul surorii nemaifiind cumnatul bărbatului, adică fratele soţiei acestuia, ci o altă rudă apropiată (precum, de exemplu, tatăl soţiei în cuaternio al lui Moise) sau chiar un străin. În schimbul

67 A se vedea ilustraţia în *Paracelsus*.
68 Clase de căsătorie şi formări cvartale.
69 *Psihologia transferului*, par. 433 şi urm.

pierderii trăsăturii de văr şi frate apar de regulă calităţi magice, cum ar fi înălţarea în rang, tot felul de capacităţi magice şi altele asemenea, şi anume atât la sora bărbatului, cât şi la fratele femeii. Are, aşadar, loc o *proiecţie anima–animus*. Această modificare înseamnă un progres cultural remarcabil, căci faptul proiectării indică o constelaţie a inconştientului în relaţia bărbat–femeie, deci căsătoria se complică din punct de vedere psihologic. Ea nu mai este doar o coexistenţă biologico-socială, ci începe să devină o relaţie conştientă. Acest caz survine când iniţialul *cross-cousin-marriage* se învecheşte, ceea ce reprezintă mai întâi o consecinţă a continuării diferenţierii claselor de căsătorie într-un sistem de şase, opt şi doisprezece. Motivul pentru înviorarea inconştientului, care merge mână în mână cu această evoluţie, îl constituie regresia tendinţei endogame, adică a „libidoului rudeniei", care nu mai găseşte o satisfacere suficientă din cauza eterogenităţii sporite a partenerului.[70]

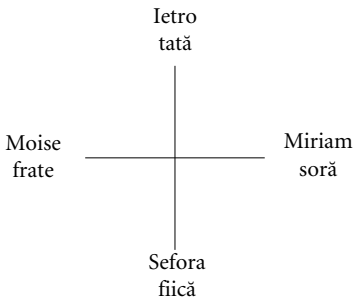
382 În afară de cuaternio al căsătoriei, gnosticii au folosit, după cum am mai menţionat, şi cuaternitatea fluviilor Paradisului pentru rânduirea numeroaselor lor simboluri. În cadrul simbolurilor alcătuite mai sus apare deci de două ori încercarea (compensatorie) a unei ordonări a imaginilor aparent neconexe. Aceasta corespunde experienţelor pe care le facem în cadrul imaginaţiei active pe de o parte şi al stărilor psihice haotice, pe de alta. În ambele cazuri se ivesc din când în când simboluri ale cuaternităţii.[71] Faţă de agitaţia provocată de haos ele semnifică liniştirea prin ordine. Au o importanţă compensatorie.

383 Cei patru cuaternioni reprezentaţi mai sus constituie mai întâi o încercare de ordonare principială a simbolurilor aproape nesfârşit de variate în gnosticism şi în continuarea acestuia, alchimia. O astfel de ordonare a principiilor se dovedeşte a fi utilă şi pentru înţelegerea simbolisticii onirice moderne, individuale. Imaginile pe care le întâlnim în acest domeniu sunt încă şi mai felurite şi de o abun-

70 Cf. expunerile mele *loc. cit.*, par. 438.

71 Cf. prezentarea cazuistică în *Psychologie und Alchemie*. Mai rar se întâmplă să apară şi simboluri triadice.

denţă care produce confuzie, aşa încât o schemă de ordonare devine neapărat necesară. Întrucât se recomandă să se procedeze istoric, am luat ca punct de plecare cuaternio lui Moise al naasenilor, acesta fiind întocmit nemijlocit pe baza schemei primitive de *cross-cousin-marriage*. Desigur, acest cuaternio are numai o însemnătate pragmatică. Am putea situa la baza sistemului la fel de bine orice alt cuaternio al căsătoriei, dar nu orice cuaternitate, ca de exemplu cea a lui Horus şi cei patru fii ai săi. Aceasta nu este suficient de primordială, căci îi lipseşte elementul de opoziţie, cel feminin.[72] Căci este foarte important că tocmai contradicţii extreme, precum masculin–feminin etc., apar ca legate între ele. De aceea şi perechile alchimice de contrarii sunt legate reciproc în cuaternităţi, ca de pildă cald–rece, uscat–umed. Aplicată la cuaternio al lui Moise, ar rezulta în mod corespunzător următoarea schemă de înrudiri:



În vreme ce prima piramidă dublă corespunde modelului gnos- 384
tic, cea de-a doua este o construcţie derivată psihologic din prima, care se bazează însă pe datele textului biblic folosit de gnostici. Temeiurile psihologice pentru construcţia unui al doilea cuaternio le-am menţionat deja ceva mai sus. Din faptul că Adam inferior, şi anume omul muritor, posedă o *psyche* htonică şi de aceea nu este nicidecum exprimat printr-o cuaternitate supraordonată lui reiese

72 Cuaternio gnostic este firește mai recent din punct de vedere temporal decât cuaternitatea lui Horus, dar mai vechi din punct de vedere psihologic, în măsura în care elementul feminin, spre deosebire de cuaternio patriarhal al lui Horus, îşi intră iarăşi în drepturi.

că cea de-a doua construcţie trebuie să fie umbra primeia. Dacă ar fi aşa, ar fi configurat asimetric, după cum şi Adam superior este asimetric şi trebuie completat printr-o cuaternitate subordonată lui. Aceasta se comportă faţă de el ca umbra lui sau ca imaginea lui mai întunecată.

385 După cum primul cuaternio îşi găseşte completarea simetrică în Adam inferior, aşa este acesta echilibrat prin cuaternio al umbrei subordonat lui, care este construit după schema celui de sus. Completarea simetrică la Adam inferior este şarpele. Alegerea acestui simbol se justifică mai întâi prin cunoscuta asociaţie a lui Adam cu şarpele. El este demonul său htonic, *familiaris* al său. În al doilea rând, şarpele constituie simbolul cel mai frecvent pentru lumea întunecată, htonică a pulsiunilor. El poate fi înlocuit de un animal cu sânge rece echivalent — cum este deseori cazul —, şi anume de balaur, crocodil şi peşte. Numai că şarpele nu este nicidecum numai o fiinţă htonică, nefastă, ci, după cum am arătat deja, el reprezintă totodată un simbol al înţelepciunii şi deci al luminii, al binelui şi salutarului.[73] Deja în Noul Testament el este o *allegoria Christi* şi a diavolului, deopotrivă, ca şi peştele, după cum am văzut. La fel are balaurul, dragonul, care la noi este privit numai negativ, în China şi parţial şi în alchimia occidentală o semnificaţie pozitivă. Caracterul lăuntric contradictoriu al simbolului şarpelui îl depăşeşte cu mult pe cel al omului. El este de-a dreptul manifest, pe când cel omenesc este parţial latent sau potenţial. Şarpele îl întrece pe Adam în isteţime, cunoaştere şi viclenie. El este mai bătrân decât cel din urmă şi înzestrat în mod evident de Dumnezeu cu o inteligenţă poate supraomenească, ca acel fiul al Domnului care a preluat rolul Satanei.[74]

386 Aşa cum omul culminează în sus în ideea unui Dumnezeu luminos şi bun, aşa se bazează jos pe un principiu sumbru şi rău, care este considerat tradiţional diavolul, respectiv şarpele ce personifică nesupunerea lui Adam. După cum am simetrizat mai devreme

73 Ca de exemplu şarpele lui Esculap şi şarpele daimonului Agatho.

74 Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, pp. 151 şi urm.

omul prin şarpe, aşa este completat acesta, pe de altă parte, prin al doilea cuaternio naasenic, şi anume cel al Paradisului. Paradisul duce în lumea animalelor şi plantelor. Este anume o plantaţie sau o grădină populată cu animale, o esenţă a creşterii ce ţâşneşte din pământ. Şarpele stă, ca *serpens mercurialis*, nu numai în relaţie cu zeul revelaţiei Hermes, ci realizează şi ca *numen* al vegetaţiei „benedicta viriditas", întreaga înverzire şi înflorire a vieţii florale.[75] Da, acest *serpens* sălăşluieşte chiar în interiorul pământului şi este *pneuma* care zace ascunsă în piatră.[76]

Completarea simetrică faţă de şarpe este piatra ca reprezentant 387
al pământului. Aici păşim acum pe o treaptă ulterioară în dezvoltarea simbolisticii, şi anume cea alchimică, al cărei simbol central este *lapis*. După cum şarpele constituie contrastul de jos faţă de om, şi piatra completează şarpele în acelaşi mod. Pe de altă parte, ea corespunde omului; da, ea nu numai că este înfăţişată sub aspect omenesc, ci are chiar „trup, suflet şi spirit", este un *homunculus* şi, după cum ne-o indică textele, un simbol al Sinelui. Ea nu este însă un Eu omenesc, ci o fiinţă colectivă, un suflet colectiv, ca şi *hiranyagarbha* indian, „germenele de aur"[77]. Piatra este „tatăl-mama" metalelor, un *hermaphroditus*. Ea este, ce-i drept, o ultimă unitate, dar nu una elementară, ci una devenită şi compusă. Am putea pune în locul pietrei toate acele „mille nomina" pe care le-a alcătuit alchimia pentru reprezentarea ei centrală, dar astfel nu s-ar zice ceva diferit sau mai adecvat.

Iar această alegere de simbol nu este una arbitrară, ci documen- 388
tată prin literatura alchimică din secolul I până în al XVIII-lea. *Lapis*, la rândul lui, rezultă din scindarea şi reunificarea celor patru elemente, din *rotundum*, aşa cum am văzut mai sus. Aceasta este o

75 „Verdeaţa binecuvântată". Textul sună astfel: „O benedicta viriditas, quae cunctas res generas: unde noscas quod nullum vegetabile, atque fructus nullus apparet germinando, quin sit ibi viridis color. Similiter scias, quod huius rei generatio viridis est, quare Philosophi germen ipsum appellaverunt" (*Ros. phil.*, în *Art. aurif.* II, p. 220).

76 Cf. citatul din Ostanes la Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs*, III, vi, 5, pp. 121–130).

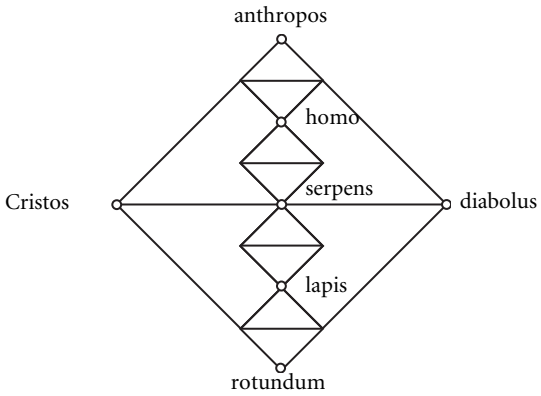
77 Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Indice s. v.

idee extrem de abstractă, transcendentă, care se referă datorită rotunjimii[78] şi totalităţii la omul primordial.

389 Astfel s-ar ordona cele patru piramide duble în cerc şi ar forma cunoscutul *ouroboros*. În acest caz, rotundul ar fi, ca a cincea treaptă, identic cu prima, adică greul, întunecatul pământului, metalul, stă într-o tainică relaţie cu omul primordial, ceea ce este evident în alchimie, dar apare şi în istoria religiilor, căci din sângele lui Gayomard rezultă metalele.[79] Această relaţie ciudată se explică din identitatea celui mai de jos, material, cu cel mai de sus, spiritual, pe care îl întâlnim deja la interpretarea şarpelui ca animal htonic şi totodată „spiritual". La Platon rotundul este sufletul universal şi un zeu ferice.

6

390 Vrem să facem acum încercarea de a rezuma dezbaterile din capitolul trecut şi de a le ilustra printr-o reprezentare grafică. În ordonarea verticală schema se prezintă în felul următor:



78 Am putea întrezări aici sugerarea rotaţiei ca principiu al materiei.

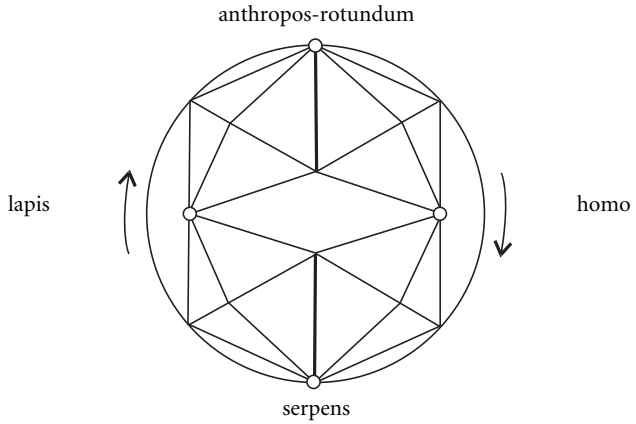
79 După o relatare a lui Damdad-Nask (Reitzenstein-Schäder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 18). Gayomard este omul

Am scos în relief în această schemă punctul celei mai mari tensiuni dintre contrarii, şi anume dubla semnificaţie a şarpelui, care ocupă mijlocul sistemului. Ca *allegoria Christi* precum şi a diavolului, el conţine şi simbolizează cel mai puternic contrast în care se descompune omul primordial care coboară în *physis*. Omul obişnuit nu a atins această tensiune dintre contrarii: el o posedă doar în inconştient, adică tocmai în şarpe.[80] În *lapis*, corespondenţa omului, contrariile sunt ca să zicem aşa unite, dar cu o înnăditură vizibilă, şi anume simbolul hermafrodit, care poceşte ideea de *lapis* la fel cum îl schimonoseşte preaomenescul pe *homo sapiens*. În Adam superior, precum şi în „rotund", contrastul este invizibil. Unul se situează desigur într-un contrast absolut cu celălalt şi, dacă ambii sunt identici între ei ca daturi transcendentale indistinctibile, atunci este vorba de un paradox, care corespunde însă regulei: afirmaţia despre ceva metafizic nu poate fi decât antinomică.

Ordonarea în *ouroboros* dă următoarea imagine: 391

primordial în forma teosofică a sistemului zarathustric. Yima este în schimb omul primordial al vechii legende arice. Numele său este *Yimô kshaêtô* = Yima strălucitor. După *Minokhired* [sau *Mainyo-î-Khard*, carte sacră a Indiei — *N. t.*] din trupul său au fost create metalele. (Kohut, *Die talmudisch-midraschische Adamssage*, pp. 68 şi 70) După *Marele Bundahišn* corpul lui Gayomard era compus din metale (Christensen, *Les Types du premier Homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, p. 201).

80 Omul nu dispune de acea amplitudine a conştiinţei care ar fi necesară pentru realizarea contrariilor propriu-zise din natura umană. De aceea tensiunea lor rămâne în mare măsură inconştientă, poate să îşi facă însă apariţia în vise. Şarpele desemnează conform tradiţiei locul vulnerabil din om: el personifică umbra lui, adică slăbiciunea şi neconştienţa sa. Căci în cea din urmă rezidă cel mai mare pericol, predispoziţia pentru sugestii. Efectul sugestiei constă în declanşarea unei dinamici inconştiente. Cu cât aceasta este mai inconştientă, cu atât este mai eficientă. De aceea, odată cu creşterea clivajului conştiinţei creşte dinspre inconştient şi pericolul contaminării psihice şi deci al psihozei maselor. Prin pierderea ideilor simbolice sunt tăiate punţile spre inconştient. Niciun instinct nu mai apără de idei nesănătoase şi de lozinci goale. Raţiunea fără tradiţie şi fără bază instinctuală nu este ferită de nicio absurditate.

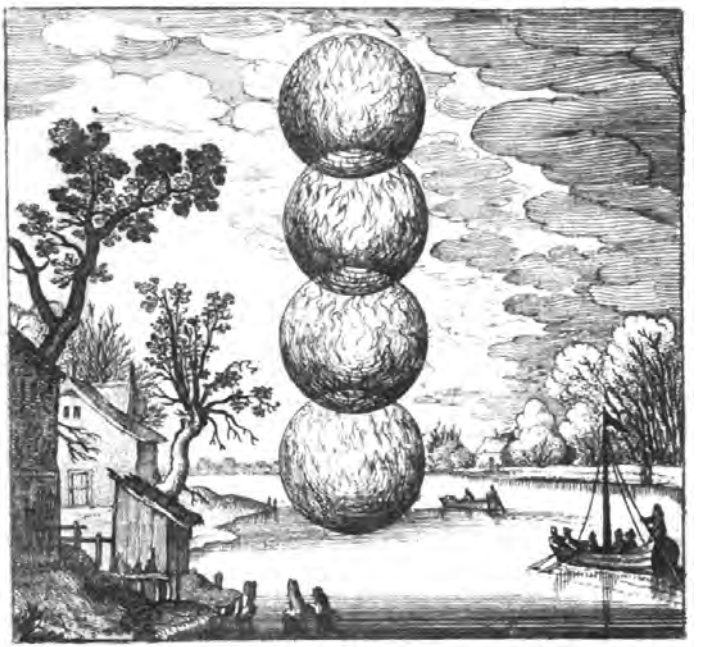


Această ordonare arată, pe de o parte, tensiunea mai puternică dintre *anthropos-rotundum* şi *serpens* şi tensiunea mai redusă dintre *homo* şi *lapis*, pe de alta, exprimate prin distanţa respectivelor puncte între ele. Săgeţile exprimă *descensus* în *physis* şi *ascensus* în spiritual. Punctul cel mai de jos este şarpele. În schimb *lapis*, deşi de natură categoric materială, reprezintă totuşi şi un simbol spiritual, iar „elementul rotund" înseamnă o mărime transcendentă simbolizată însă prin secretul materiei, deci aproximativ comparabilă cu ideea atomului. Evoluţia antinomică a termenilor corespunde naturii paradoxale a alchimiei.

392 Cu cuaternitatea *lapis*-ului, care reprezintă o creaţie a gnozei alchimice, ajungem la speculaţii fizice interesante ale alchimiei: în *Scrutinium chymicum* (1687) al lui Michael Maier (1568–1622) se găseşte o prezentare a celor patru elemente ca patru trepte diferite ale focului. (A se vedea planşa I.)

393 După cum arată imaginea, cele patru sfere sunt umplute cu foc. Autorul comentează cu următoarele versuri:

Naturae qui imitaris opus, tibi quattuor orbes
Quaerendi, interius quos levis ignis agat.
Imus Vulcanum referat, bene monstret at alter
Mercurium, Lunam tertius orbis habet:



Planşa I

Cele patru elemente

Din Michael Maier:
Secretioris Naturae Secretorum Scrutinium Chymicum.
Francofurti 1687, Emblema XVII, p. 49.

Planşa II

Reprezentarea Trinităţii lui Ioachim din Fiore

Manuscris din Biblioteca Centrală din Zürich,
Colecţia grafică, B 606, tav. XX.

Quartus, Apollo, tuus, naturae auditur et ignis,
Ducat in arte manus illa catena tuas.[81]

De aici reiese că sfera cea mai de jos corespunde celei a lui Vulcanus, adică a focului pământesc (?), cea de-a doua lui Mercurius, adică spiritului (vieţii) vegetativ, a treia lunii, principiului feminin, psihic, şi a patra în sfârşit soarelui, principiului masculin, spiritual. Din comentariul lui Maier reiese că este vorba pe de o parte de cele patru elemente, pe de alta de cele patru tipuri de foc care sunt responsabile pentru apariţia diferitelor stări de agregare. „Ignis elementalis re et nomine" al lui Maier[82] ar corespunde după ordine lui Vulcanus; focul lui Mercur, aerului; al treilea foc, apei, deci lunii; pe al patrulea, care ar corespunde soarelui, îl numeşte „terreus" (pământesc). „Ignis elementalis" este, după mărturia lui Riplaeus menţionată de Maier, acel foc „qui accendit lignum"[83] (care aprinde lemnul); este deci probabil cel obişnuit. Focul soarelui în schimb pare a fi focul din pământ, pe care astăzi l-am numi cel „vulcanic" şi care corespunde stării solide de agregare („terreus"). Rezultă, aşadar, următoarele serii:

Seria lui Vigenerus		Seria lui Riplaeus	
ignis mundi intelligibilis	=	ignis naturalis[84]	=
ignis caelestis	=	ignis innaturalis[85]	=
ignis elementaris	=	ignis contra naturam[86]	=
ignis Infernalis[87]	=	ignis elementalis	=

81 „Tu, care imiţi opera naturii, trebuie să cauţi cele patru cercuri pe care un foc molcom le mişcă în interior. Cel mai de jos se referă la Vulcanus, în timp ce al doilea îl ilustrează pe Mercurius; al treilea înseamnă Luna; cel de-al patrulea al tău, Apollo, este înţeles şi ca foc al naturii. Acest lanţ să poarte mâinile tale la lucrare." (Emblema XVII, p. 49)

82 *Loc. cit.*, p. 50.

83 *Loc. cit.*

84 „Inest cuique rei."

85 „Calor cinerum et balneorum."

86 „Excruciat corpora, est draco."

87 Vigenerus comentează astfel: „Quadruplex autem ignis constituitur, quorum primus est mundi intelligibilis, qui totus lumen est, alter caelestis qui de calore

Seria lui Michael Maier						
ignis terreus	=	Sulfura şi Mercurii	=	soarele (Apollo)	=	pământul
ignis aqueus	=	aquae	=	luna	=	apa
ignis aerius	=	dracones	=	Mercurius	=	aer
ignis elementalis	=	ignis elementalis	=	foc obişnuit (Vulcanus)	=	foc

Stările de agregare	
=	corp solid
=	lichid
=	gaz
=	flacără

394 Remarcabil la această comparaţie a stărilor de agregare cu diferite tipuri de foc este faptul că aici este vorba despre un fel de „Phlogistontheorie“ [„teoria flogisticului“] a stărilor de agregare, ce-i drept nu spusă explicit, dar sugerată suficient totuşi: focul este specific tuturor stărilor de agregare, fiind de aceea răspunzător pentru alcătuirea lor. Această idee este veche[88] şi se găseşte încă în *Turba*; acolo Dardaris spune: „Sulfura sunt animae, quae in quatuor fuerant occultae corporibus.“[89] Aici, elementul activ (*anima*) nu este focul, ci sulful; ideea este însă aceeaşi, anume că elementele, adică stările de agregare, pot fi aduse la un numitor comun. Astăzi se ştie că ceea ce este comun elementelor opuse este *mişcarea moleculară* şi că stările de agregare corespund unor grade diferite ale acesteia. Mişcarea moleculară, la rândul ei, corespunde unei anumite *cantităţi de energie*, aşa încât numitorul comun al elementelor este energia. Treapta de trecere spre conceptul modern de energie o formează teoria

et lumine participat: tertius elementaris inferior luminis caloris et ardoris: quartus est Infernalis intelligibilis oppositus, ardoris et incendii absque ullo lumine“ (*De Igne et sale*, în: *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 39).

88 Izvorul cel mai vechi este, după cum se ştie, Heraclit.

89 *Turba* (ed. de Ruska), Sermo XLIII, p. 149, 30 şi urm.: „Sulfurile sunt suflete care fuseseră ascunse în cele patru corpuri (elemente).“

flogisticului a lui Stahl[90], care se bazează, la rândul ei, pe premisele alchimice menţionate, în care putem presupune de aceea primele începuturi ale unei energetici.[91]

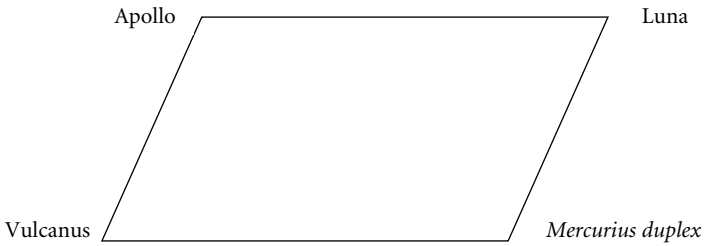
Teoria flogisticului a elementelor indicată de alchimişti nu 395
atingea încă nivelul energeticii, dar trimite indubitabil în această direcţie. În plus, secolului al XVII-lea îi erau cunoscute toate acele elemente matematice ca şi fizice, din care s-ar fi putut deriva o energetică. „Energie" este un concept abstract, indispensabil descrierii exacte a atitudinii unui *corp mobil*. Tot aşa, un astfel de corp poate fi cunoscut numai prin intermediul sistemului de coordonate spaţiu-timp. Oriunde se constată mişcare, aceasta se întâmplă prin cuaternio spaţiu-timp, care poate fi exprimat fie prin *Axioma Mariei*, trei plus unu, fie prin *proportio sesquitertia*, trei : patru. Acest cuaternio l-ar putea înlocui deci pe cel al elementelor, iar unu sau patru corespunzător coordonatei timpului se vădeşte în şirul de elemente alchimice adesea prin aceea că de fiecare dată *un* element are o poziţie de excepţie, ca focul sau pământul.[92]

Poziţia de excepţie a unui factor într-o cuaternitate poate fi ex- 396
primată şi prin dualitatea, respectiv duplicitatea sa, ca de exemplu al patrulea dintre fluviile Paradisului, Eufratul, gura, prin care intră hrana şi din care iese rugăciunea, şi care înseamnă atât râul, cât şi Logosul. În cuaternio al lui Moise soţia lui Moise joacă rolul dublu ca Sefora şi ca etiopianca. Dacă construim din corespondenţele maieriene zeieşti ale elementelor — Apollo, Luna, Mercurius, Vulcanus — o cuaternitate, atunci ia naştere un cuaternio al căsătoriei cu relaţia frate–soră:

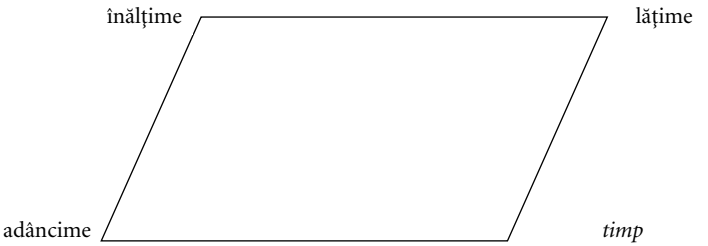
90 G.E. Stahl (1660–1734) a presupus că toate corpurile care pot să ardă (deci oxidabile) conţin o substanţă de foc. S-a presupus că ea ar fi fără greutate sau că ar conţine chiar greutate negativă. A se vedea H.E. Fierz-David, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*, pp. 148 şi urm.

91 Din punct de vedere psihologic este mult mai veche ideea primitivă de mana. Este vorba însă de termeni ştiinţifici. În echivalarea *sulfur* = *anima* s-a mai păstrat o fărâmă din teoria originară despre mana. În mod semnificativ, pe vremuri mana era înţeleasă greşit *animist*.

92 Focul ca spiritual, celelalte elemente ca materiale; pământul ca imobil, celelalte ca mobile.



Mercurius este, după cum se ştie, în alchimie bărbătesc-femeiesc şi apare deseori şi ca *virgo*. Această caracteristică (3 + 1, respectiv 3 : 4) apare în mod vădit şi în cuaternio spaţiu-timp:



397 Dacă privim această cuaternitate dinspre tridimensionalitatea spaţiului, atunci timpul poate fi conceput ca o a patra dimensiune. Dacă privim în schimb cuaternitatea dinspre cele trei calităţi ale timpului (trecut, prezent, viitor), atunci se adaugă spaţiul static, în care au loc modificările de stare, ca unitatea şi ca al patrulea. În ambele cazuri, al patrulea reprezintă un alt incomensurabil, de care avem însă nevoie pentru determinarea reciprocă a unuia şi a celuilalt. Aşa măsurăm spaţiul prin timp şi timpul prin spaţiu. Celuilalt, al patrulea, îi corespund în cuaternităţile gnostice ale lui *theos pyrinos* („al patrulea după număr") soţia dublă a lui Moise (Sefora şi etiopianca) şi dublul Eufrat (râul şi Logosul), în cuaternio al elementelor focul[93], în cuaternio zeiesc al lui Maier Mercurius duplex

93 J. Böhme numeşte „focul naturii eterne" „a patra formă" („Tabula principiorum", 41, în: *De signatura rerum*, p. 279).

şi în „cuaternitatea creştină“ (dacă este îngăduită această expresie![94]) Maria sau diavolul. Aceste două figuri incompatibile sunt unite în Mercurius duplex al alchimiei.[95]

Cuaternio spaţiu-timp este *condiţia arhetipală şi posibilitatea cu-* 398
noaşterii fizice în general. Este printre cuaternităţile psihice schema de ordonare *par excellence*. În structura sa el corespunde schemei psihologice de funcţii.[96] Relaţia trei: unu apare adesea şi în vise şi în desenele spontane de mandale.

O paralelă individuală, modernă la cuaternităţile ordonate une- 399
le peste altele, legată cu ideea de *ascensus* şi *descensus,* se găseşte printre ilustraţiile eseului meu despre imagini de mandale.[97] Aceeaşi idee apare şi în imaginile unui caz evocat pe larg, unde este vorba despre vibraţii care formează noduri.[98] Fiecare dintre aceste noduri înseamnă o personalitate proeminentă, aşa cum este cazul la prima prezentare menţionată. Un motiv asemănător ar putea sta la baza ilustraţiei de carte anexată. Este o reprezentare a Trinităţii dintr-un manuscris al tratatelor lui Ioachim din Fiore.[99]

În acest context aş dori să mai menţionez în final teoria specia- 400
lă a creaţiei lumii din „Clementinen I“[100]: În Dumnezeu, *pneuma*

94 Teoria insuficient elucidată a lui Sabellius (începutul secolului al II-lea) despre Monas prelumesc, „zeul tăcut şi ineficient“ şi cele trei *prosopa* (moduri de apariţie) ale lui a lăsat în urma ei posibilitatea unei concepţii cuaterniene. Astfel, Ioachim din Fiore îi reproşează lui Petrus Lombardus, „quod in suis dixit Sententiis, quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus et illa non est generans, neque genita, neque procedens: unde asserit, quod illae non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam“ (Concilii Lateranensis IV. a 1215, decreta în: Denzinger, *Enchyridion symbolorum et definitionum*, p. 121). Trimit aici la reflecţiile psihologice pe care le-am formulat în cercetările Trinităţii (*Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinităţii*).

95 Cf. În acest sens *Der Geist Mercurius*.

96 Funcţiile relativ diferenţiate şi o funcţie nediferenţiată, „inferioară“. (A se vedea *Tipuri psihologice* ca şi diagramele în: Jolande Jacobi, *Psihologia lui C.G. Jungs*.)

97 *Despre empirismul procesului de individuaţie*, imaginea 2.

98 *Loc. cit.*, imaginea 4 şi textul care-i corespunde.

99 Biblioteca Centrală din Zürich, Colecţia grafică, B 606, planşa II.

100 *Realencyclopaedie für protestantische Theologie* IV, pp. 173 şi urm.

şi *soma* (corp) sunt una. Cele două se despart şi prima apare ca fiu şi „arhon al viitorului eon"; *soma* în schimb, *ousia* (fiinţă, fiinţare) propriu-zisă sau *hyle* (materia), se divide în patru, corespunzător celor patru elemente (care au fost de fiecare dată invocate solemn la iniţiere!). Din amestecul celor patru părţi apar diavolul, „archōn tou aiōnos toutou" (stăpânul acestui eon) şi *psyche* a acestei lumi. *Soma* (materia) a fost însufleţită (*empsychon*). „Dumnezeu conduce lumea, atât prin diavol, cât şi prin «fiu»; căci ambii sunt mâinile lui."[101] Dumnezeu se desfăşoară în lume sub formă de *syzygy* (perechi de contrarii), ca cer–pământ, zi–noapte, masculin–feminin etc. Ultimul membru al primei serii este alcătuit din Adam–Eva. La finalul acestui proces de sciziune urmează întoarcerea în început, respectiv „teleutē tōn pantōn" (desăvârşirea universului) prin purificare şi distrugere.[102]

401 Cine cunoaşte alchimia nu va putea trece cu vederea asemănarea dintre teoria clementină şi viziunile fundamentale ale primeia, dacă lăsăm deoparte aspectele morale. Astfel, avem aici „fraţii inamici", Cristos şi diavolul, consideraţi, după cum se ştie, în tradiţia iudeo-creştină drept fraţi, tetrameria în cele patru părţi (elementare) sau o împărţire în patru a procesului, perechile de contrarii şi unirea lor definitivă, paralela dintre *lapis* şi Mercurius cu Cristos pe de o parte şi, conform simbolisticii şarpelui respectiv a dragonului, cu diavolul pe de altă parte, făptura lui Mercurius duplex şi a *lapis*-ului care uneşte opuşii inseparabil în sine.

402 Dacă privim înapoi pe drumul urmat de argumentul nostru, atunci vedem la începutul lui două cuaternităţi gnostice, dintre care una apare ca supraordonată omului iar cealaltă ca subordonată lui: este pe de o parte Moise cel pozitiv, pe de altă parte cuaternio al Paradisului.[103] Nu este desigur o coincidenţă că Hipolit menţionează tocmai aceste două cuaternităţi sau că naasenii nu le cunoşteau

101 Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, p. 334.

102 Mă bazez pe reconstrucţia prin Uhlhorn (*Realencyclopaedie*, *loc. cit.*).

103 Pentru a evita confuziile aş dori să accentuez că Paradisul nu apare aici în sens figurat ca „cerul viitor" sau ca lăcaşul celor sfinţi, ci ca grădina pământească Eden.

decât pe ele, căci poziţia omului este în sistemul lor în cea mai strânsă legătură cu Adam superior, în schimb separată de lumea htonică a animalelor şi plantelor Paradisului. Prin umbra sa el se află, aşadar, în legătură cu şarpele şi sensul său dublu. Această situaţie este cât se poate de caracteristică pentru epoca gnosticismului şi a creştinismului timpuriu. Omul din acel timp se afla aproape de *genea abasileutos* (neamul fără rege, adică independent), şi anume de cuaternitatea superioară, de împărăţia cerurilor, şi privea în sus. Însă ceea ce începe sus nu urcă mai sus, ci sfârşeşte jos. Astfel ne-am simţit nevoiţi să-l simetrizăm pe Adam inferior al naasenilor printr-un cuaternio al umbrelor, căci, cum el nu poate urca brusc la Adam *anō* — între ei se află cuaternio al lui Moise — aşa trebuie să fie presupusă şi între el şi principiul de jos, şarpele, o cuaternitate inferioară, respectiv umbrită, care corespunde celei superioare. Acest procedeu nu era, în mod evident, curent epocii gnostice, căci legătura asimetrică spre sus nu părea să deranjeze pe nimeni, ci să fie tocmai ceea ce se dorea, respectiv să corespundă unui program. Dacă se intercalează deci între om şi şarpe o cuaternitate nemenţionată în texte, asta se întâmplă pentru că nici nu ne mai putem reprezenta un psihic orientat exclusiv înspre sus, care nu este menţinut în echilibru printr-o conştienţă la fel de puternică a omului inferior. Este vorba aici, ce-i drept, despre o problemă modernă şi ea înseamnă în domeniul gândirii istorice gnostice un anacronism supărător, care plasează omul în centrul câmpului conştiinţei, unde nu stătuse niciodată înainte în mod conştient. Abia Cristos i-a pre-demonstrat această conştiinţă interpusă între Dumnezeu şi lume şi, prin faptul că omul a făcut din persoana lui Cristos obiectul evlaviei sale, el a dobândit într-o oarecare măsură treptat poziţia sa de mijlocitor. Aşa cum Cristos este crucificat între tâlhari, aşa a luat omul progresiv cunoştinţă de propria lui umbră şi de dualitatea sa, căci cea din urmă era anticipată prin dublul sens al simbolului şarpelui. Aşa cum şarpele reprezintă atât ceea ce tămăduieşte, cât şi ceea ce este funest, tot aşa unul dintre tâlhari este destinat către sus, celălalt însă către jos şi, tot aşa, şi „umbra“ înseamnă pe de o parte o slăbiciune regretabilă şi reprobabilă, pe de

alta o instinctivitate sănătoasă şi o condiţie indispensabilă pentru a ajunge la o conştienţă mai înaltă.

403 Cuaternio al umbrelor care echilibrează poziţia intermediară a omului este deci scadent abia când prima a devenit reală în măsura în care omul îşi simte conştienţa de sine, respectiv prezenţa sa mai puternic decât dependenţa lui de divinitate şi determinarea sa prin divinitate. Dacă, aşadar, completăm atitudinea pneumatică ce indică în sus, care caracterizează starea spirituală gnostică a creştinismului timpuriu, printr-o corespondenţă în contrariu, adică prin cuaternio al umbrelor, atunci acest lucru se întâmplă în concordanţă cu dezvoltarea istorică. Dependenţa iniţială de o sferă pneumatică de care omul este agăţat aidoma copilului de mamă era ameninţată de împărăţia Satanei. Omul pneumatic a fost desprins de aceasta prin Mântuitorul care a forţat porţile Infernului sau a înşelat arhonţii, şi în aceeaşi măsură a fost legat de împărăţia cerurilor. În acest fel, un abis l-a separat de rău. Această atitudine a fost sprijinită puternic prin speranţa parusiei nemijlocite. Dar atunci când Cristos nu a mai apărut din nou, nu a putut să nu se manifeste o anumită regresie. Când o speranţă atât de mare păleşte şi o expectativă atât de tensionată suferă o deziluzie, libidoul se reîntoarce, silit de împrejurări, în om şi lărgeşte conştiinţa sa de sine prin accentuarea proceselor lui psihice personale, adică el se deplasează treptat în mijlocul câmpului conştiinţei lui. Astfel are loc, pe de o parte, o anumită separare de sfera pneumatică, pe de alta o anumită apropiere de împărăţia umbrelor. În mod corespunzător se ascute conştiinţa morală şi, în paralel cu asta, se relativizează sentimentul mântuirii. Biserica trebuie să mărească importanţa şi puterea ritului său, pentru a pune bariere invaziei lumii. Astfel ea devine în mod inevitabil o „împărăţie a acestei lumi". Trecerea de la primul la cel de-al doilea cuaternio evocă simultan o dezvoltare istorică ce duce în secolul al XI-lea în multe locuri la o recunoaştere deschisă a principiului răului drept creatorul lumii.

404 Şarpele şi înţelepciunea htonică a şarpelui desemnează peripeţia marii drame. Următorul cuaternio al Paradisului cu *lapis*-ul aduce începuturile ştiinţelor naturii (Roger Bacon, 1214–1294;

Albertus Magnus, 1193–1280, şi alchimiştii) a căror tendinţă nu diferă însă cu 180 de grade de cea pneumatică, ci numai cu 90 de grade, adică ea stă de-a curmezişul faţă de direcţia religios-spirituală şi de aceea este mai degrabă o nedumerire şi confuzie pentru credinţă decât o contradicţie a ei.

De la *lapis*, adică de la alchimie, duce o linie directă la ştiinţele 405
moderne ale naturii, şi anume la cuaternio al stărilor de agregare alchimice, cuaternio care, cum am arătat mai sus, se bazează în ultimă instanţă pe cuaternio spaţiu-timp. Acesta face parte din rândul cuaternităţilor arhetipale şi se dovedeşte, ca şi ele, a fi un principiu indispensabil de ordonare pentru impresiile senzoriale pe care le primeşte psihicul de la corpurile mobile. Spaţiu şi timp formează o aprioritate psihologică, un aspect al cuaternităţii arhetipale în general, aspect ce este indispensabil pentru cunoaşterea proceselor fizice.

Dezvoltarea de la al doilea până la al patrulea cuaternio descrie 406
modificarea imaginii lumii în decursul celui de-al doilea mileniu creştin. Seria se încheie cu viziunea „rotundului", respectiv a rotaţiei în opoziţie cu statica cuaternităţii, care, după cum am menţionat, se dovedeşte a fi o premisă pentru cunoaşterea naturii. Ivirea materialismului ştiinţific legată de această evoluţie apare, pe de o parte, ca o consecinţă logică, pe de alta ca o divinizare a materiei. Ultimul aspect este determinat psihologic de faptul că rotundul coincide cu arhetipul omului primordial.

Cu această cunoaştere se închide cercul lui *ouroboros*, acel sim- 407
bol al *opus circulare* al naturii precum şi al „artei".

7

Putem exprima seria cuaternionilor sub forma unei ecuaţii, în 408
care cu A se marchează starea iniţială (în cazul nostru *anthropos*), cu A_1 starea finală şi cu B C D stările intermediare. Respectivele figuri de sciziune le marcăm cu minusculele corespunzătoare a b c d.

În ceea ce priveşte alcătuirea formulei trebuie să avem în vedere faptul că este vorba despre procesul progresiv de transformare al aceleiaşi substanţe. Aceasta (şi starea ei respectivă de transformare) va produce mereu ceea ce îi este similar, adică din A va rezulta a şi din B va rezulta b; tot aşa, b va produce B, iar c va produce C. Se presupune, de asemenea, că după a urmează b şi că formula se scrie de la stânga la dreapta. Aceste premise sunt legitime pentru o formulă psihologică.

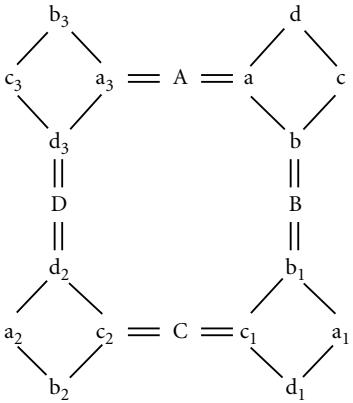
409 Această formulă fireşte că nu poate fi ordonată linear, ci numai într-un cerc care tocmai din acest motiv este orientat spre dreapta. Din A rezultă asemănătorul a. De la a procesul înaintează prin contingenţă spre b, de unde reiese starea B ş.a.m.d. Transformarea se deplasează spre dreapta cu soarele, adică ea este un proces de conştientizare, spre care indică deja sciziunea (discriminarea) lui A B C D în câte patru dimensiuni separate calitativ.[104] Cunoaşterea noastră ştiinţifică actuală nu se bazează însă eventual pe o cuaternitate, ci pe o trinitate a principiilor (spaţiu, timp, cauzalitate).[105] Noi nu ne deplasăm însă aici pe tărâmul gândirii ştiinţifice moderne, ci pe solul concepţiei antice şi medievale despre lume, care recunoştea până în epoca lui Leibniz principiul „correspondentia", respectiv aplica naiv şi nereflectat. Pentru a aprecia însă just judecata de totalitate despre A exprimată prin a b c, trebuie să ne completăm gândirea determinată contemporan cu un principiu, şi anume cel al corespondenţei, respectiv al *sincronicităţii*[106]. Descrierea pe care am făcut-o noi naturii este în anumite privinţe incompletă şi exclude în mod corespunzător fapte observabile de la cunoaştere sau le formulează în mod nejustificat negativ, ca de exemplu prin paradoxul „cauză fără efect" (Jeans).[107] Cuaternitatea noastră gnostică este un produs naiv al inconştientului şi reprezintă de aceea un fapt psihologic, pe care probabil că îl putem pune în legătură cu cele patru funcţii de orientare ale conştiinţei; căci direcţio-

104 Corespunzător acelei *phylokrinesis* menţionate mai sus de mai multe ori.
105 Făcând abstracţie de continuumul spaţiu-timp al fizicii moderne.
106 *Sincronicitatea ca principiu al corelaţiilor acauzale.*
107 *Physik und Philosophie*, p. 220: „Ereignis ohne Ursache"; şi p. 253.

narea spre dreapta a procesului este, după cum am spus, expresia unei discriminări conştiente[108], prin urmare a unei aplicări a celor patru funcţii care constituie esenţa unui proces al conştiinţei.

Întregul circuit se întoarce în mod necesar la începutul său, şi 410
anume la acel moment în care D, starea cea mai îndepărtată de A *in puncto* contingenţă, trece în a_3, ceea ce corespunde unui fel de enantiodromie.

Obţinem deci:



Formula redă exact trăsăturile esenţiale ale procesului simbolic de transformare: ea arată rotaţia mandalei[109], jocul contradictoriu al unor procese complementare (respectiv compensatoare), apoi *apokatastasis*, adică refacerea unei stări de totalitate iniţiale, pe care alchimiştii o exprimau prin simbolul *ouroboros*, şi în sfârşit formula

108 Motivul nemijlocit este direcţionarea spre dreapta a scrisului nostru. În dreapta predomină, ca să zicem aşa, raţiunea conştientă. În dreapta este dreptul, este dreptatea. În stânga, în schimb, este partea inimii, emoţionalul, unde suntem afectaţi de inconştient.

109 *Despre empirismul procesului de individuaţie* şi *Despre simbolistica mandalei*, imaginile 20, 41, 59 şi 60.

repetă vechea tetramerie[110] alchimică, dată prin structura de cuaternitate a Unului, şi anume A $\lessdot_{d}^{a\ b}\gtrdot$ c. Ceea ce formula poate numai să sugereze este planul mai înalt atins prin procesul de transformare, respectiv de integrare. „Înălţarea" sau progresul sau schimbarea calităţii constă într-o desfăşurare în patru părţi şi de patru ori a totalităţii, care nu înseamnă nimic altceva decât conştientizarea ei. În cazul în care nişte conţinuturi psihice sunt scindate în patru aspecte înseamnă că au fost supuse unei discriminări prin cele patru funcţii de orientare ale conştiinţei. Abia constituirea acestor patru aspecte garantează o descriere în totalitate. Procesul înfăţişat prin formula noastră transformă totalitatea iniţial inconştientă într-una conştientă. *Anthropos*-ul (A) coboară prin umbra sa B în *physis* (C = şarpe) şi se ridică din nou printr-un fel de proces de cristalizare (D = *lapis*), indicând ordinea haoticului, la starea iniţială, care s-a modificat însă între timp desfăşurându-se, dintr-una inconştientă în una conştientă. Conştiinţa, respectiv cunoaşterea, ia naştere prin diferenţiere, adică printr-o analiză (dizolvare) şi o sinteză care-i succedă, la care se raportează în mod simbolic sentinţa alchimică „solve et coagula"[111]. Corespondenţa este reprezentată de identitatea literelor a, a_1, a_2, a_3 etc., adică este de fiecare dată vorba de acelaşi factor care îşi schimbă în formulă numai locul, în timp ce psihologic el modifică numele şi calitatea. Simultan se constată că schimbarea locului înseamnă de fiecare dată o modificare locală enantiodromică, ceea ce corespunde transformărilor complementare, respectiv compensatorii ale psihicului total. În mod asemănător este concepută, după cum se ştie, de către comentariile clasice prefacerea semnelor *I Ching*. Orice ordonare arhetipală îşi are numinozitatea ei specială, ceea ce reiese deja din denumirea ei, astfel a–d ca „neam fără rege <adică liber>", a_1–d_1 cuaternio al umbrelor, care este supărător întrucât reprezintă omul preaomenesc („omul cel mai urât" al lui Nietzsche[112]), a_2–d_2 Paradisul, care vorbeşte pentru sine şi, în sfârşit a_3–d_3 lumea materială a

110 *Psychologie und Alchemie* (par. 189 şi 209 şi urm.). Este vorba despre cele patru *regimina* şi *dispositiones*.

111 „Dizolvă şi întăreşte."

112 *Aşa grăit-a Zarathustra*.

cărei numinozitate ameninţă să strivească lumea noastră sub forma materialismului. Nu cred că trebuie să prezint în amănunt ce transformări din istoria spirituală a ultimilor 2 000 de ani sunt exprimate astfel.

Formula constituie un simbol al Sinelui, căci acesta nu este 411
numai o dimensiune statică sau o formă neclintită, ci concomitent şi un proces dinamic, aşa cum cei din vechime nu priveau *imago Dei* din om ca pe o simplă întipărire, ca pe un soi de amprentă moartă a unei ştampile, ci ca pe o forţă în acţiune. Cele patru transformări reprezintă un proces de refacere sau de întinerire care are loc, ca să zic aşa, în interiorul Sinelui, comparabil oarecum cu ciclul carbon–azot din soare, la care un nucleu de carbon captează patru protoni (dintre care doi devin nemijlocit neutroni) şi îi eliberează la sfârşitul ciclului din nou sub forma unei particule α. Nucleul de carbon iese netransformat din acest proces, „asemenea păsării Phoenix din cenuşă".[113] Este de presupus că secretul fiinţării, adică existenţei atomului şi a componentelor sale, constă într-un proces mereu reiterat de întinerire şi se ajunge la supoziţii asemănătoare dacă se încearcă o explicaţie a numinozităţii arhetipurilor.

Sunt conştient de caracterul extrem de ipotetic al acestei 412
comparaţii, consider însă că asemenea constatări sunt adecvate, chiar cu riscul să fim astfel amăgiţi de o aparenţă. Mai devreme sau mai târziu fizica atomică şi psihologia inconştientului se vor apropia destul de mult, întrucât amândouă, independent una de alta şi dinspre laturi opuse, pătrund impetuos pe tărâm transcendental, aceea cu reprezentarea atomului, aceasta cu a arhetipului.

Analogia fizică nu este o digresiune în măsura în care schema 413
simbolică însăşi reprezintă coborârea în substanţă şi reclamă identitatea exteriorului cu interiorul. Psihicul nu poate fi un „cu totul altceva" decât materia, căci cum ar putea el atunci să mişte substanţa? Iar substanţa nu poate fi străină psihicului, căci cum ar putea ea

113 Gamow, *Atomic Energy in Cosmic and Human Life*, p. 72.

atunci să-l producă? *Psyche* şi materie sunt în aceeaşi lume, şi una participă la cealaltă, altminteri interacţiunea nu ar fi posibilă. De aceea ar trebui, dacă cercetarea ar putea să pătrundă suficient de departe, să ajungem la o concordanţă a termenilor fizici şi psihologici. Încercările noastre momentane ar putea să fie temerare, dar eu cred că ele se află pe direcţia corectă. Matematica, de exemplu, a demonstrat mai mult decât o dată că structurile ei construite pur logic şi dincolo de orice experienţă s-au dovedit ulterior a coincide cu modul de a se comporta al lucrurilor, ceea ce, ca şi evenimentele sincronistice, indică o concordanţă profundă a tuturor formelor fiinţării.

414 Deoarece formarea analogiilor este o lege care guvernează în proporţie mare viaţa psihicului, putem pesemne să presupunem cu drept cuvânt că această construcţie a noastră aparent pur speculativă nu este o invenţie nouă, ci a fost prefigurată deja în etapele timpurii ale gândirii. În general aceste modele se găsesc în diferitele etape ale procesului mistic de transformare, ca şi ale gradelor de iniţiere în diferitele misterii; la fel în trihotomia antică, obligatorie şi pentru creştinism, dintre spiritual (*pneumatikon*), mental (*psychikon*) şi corporal (*hylikon*). Una dintre încercările cele mai complete de acest fel o reprezintă schema în şaisprezece părţi a tetralogiilor platoniciene. Am tratat-o deja pe larg în *Psihologie şi alchimie*[114], aşa că mă voi putea limita aici la ceea ce este principal: schematizarea şi formarea analogiilor pornesc de la patru baze, şi anume 1. de la opera naturii, 2. de la apă, 3. de la naturile compuse şi 4. de la simţuri. Fiecăruia dintre aceste patru începuturi îi aparţin câte trei etape de transformare (ceea ce face deci, împreună cu prima, în total 16 părţi). În afara acestei împărţiri împătrite a bazelor se semnalează însă de fiecare dată şi o corespondenţă a etapelor în seriile verticale.

114 Un tratat anonim aranic, intitulat *Liber Platonis quartorum*, în: *Theatr. chem.* (1622) V, p. 114 şi urm. El a fost probabil tradus în secolul al XII-lea din arabă (cf. *Psychologie und Alchemie*, par. 366 şi urm.).

I	II	III	IV
1. Opus naturalium	Aqua	Naturae compositae	Sensus
2. Divisio naturae	Terra	Naturae discretae	Discretio intellectualis
3. Anima	Aer	Simplicia	Ratio
4. Intellectus	Ignis	Aetheris simplicioris	Arcanum

Acest tabel al corespondenţelor reprezintă în acelaşi timp *opus* 415
alchemicum, care era îmbinat şi cu astrologia şi cu aşa-zisele arte necromantice. Asta se vede la întrebuinţarea unor cifre semnificative şi la invocarea lui *spiritus familiaris*. Astfel se întemeiază şi arta geomantică străveche[115] pe o schemă în şaisprezece părţi: patru figuri centrale (alcătuite din Subiudex, respectiv Superiudex, Iudex şi doi Testes), patru Nepotes (nepoţi), patru Filiae, patru Matres. (Seria este scrisă de la dreapta la stânga.) Aceste figuri sunt rânduite într-o schemă astrologică de căsuţe, centrul gol din horoscop fiind înlocuit printr-un pătrat care conţine cele patru figuri centrale.

Athanasius Kircher produce un sistem de cuaternităţi[116] care 416
este demn de menţionat în contextul dezbaterilor noastre. rec.def.

I Unum = Monas monadikē = Deus = Radix omnium = Simplicissima mens = Divina essentia = Exemplar divinum.
(Unul = Prima monadă = Dumnezeu = Rădăcina tuturor lucrurilor = Raţiunea cea mai simplă = Esenţa divină = Modelul divin.)

II 10 (1+2+3+4 = 10) Secunda Monas = dekadikē = Dyas = Mundus intellectualis = Intelligentia angelica = compositio ab uno et altero = i.e. ex oppositis.
(A Doua Monadă = a zecea = Dualitate = Lumea spirituală = Inteligenţa îngerilor = compoziţia unuia şi a altuia = adică din opuşi.)

III $10^2 = 100$ = Tertia Monas = hekatontadikē = Anima = Intelligentia.

115 Fludd, *De animae intellectualis scientia seu Geomantia* 16, p. 35 şi urm.).

116 *Aritmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*, p. 260 şi urm. Îi datorez acest indiciu domnişoarei dr. M.-L. von Franz.

(A Treia Monadă = a suta = Suflet = „Inteligenţă“.)

IV 10^3 = 1000 = Quarta Monas = chiliadikē = Omnia sensibilia = Corpus = ultima et sensibilis unionum explicatio.
(A Patra Monadă = a mia = toate lucrurile concrete = Corp = desfăşurarea ultimă şi concretă a unităţilor.)

417 Kircher remarcă aici că, în timp ce simţurile ar atinge numai corporalul, primele trei unităţi ar fi obiectul raţiunii. Dacă am vrea să înţelegem ceea ce este perceptibil senzorial (*sensibilia*), atunci asta s-ar putea întâmpla numai prin spiritual. „Tot ceea ce este perceptibil senzorial trebuie de aceea înălţat la raţiune sau la „inteligenţă“ (înţelegere) sau la unitate absolută. Dacă vom fi readus deci în acest mod din întreaga multitudine (spirituală) perceptibilă <senzorial>, raţională sau intelectuală unitatea absolută la o simplitate (*simplicitatem*) infinită, atunci dincolo de aceasta nu mai poate fi spus nimic şi astfel şi piatra nu este atât de mult o piatră cât este nicio piatră, ci totul este cea mai simplă unitate. Şi cum unitatea absolută a acelei pietre concrete şi raţionale este pentru Dumnezeu model, astfel şi unitatea sa intelectuală este inteligenţa. Tu poţi să întrevezi şi din aceste unităţi cum simţul (*sensus*) care percepe se deduce din raţiune, raţiunea din inteligenţă, inteligenţa din Dumnezeu, unde începutul şi săvârşirea (*consummatio*) se găsesc în circuit perfect.“[117]

418 Sistemul lui Kircher indică anumite relaţii cu seria cuaternionilor noştri. Aşa, de exemplu, a doua monadă este o dualitate, alcătuită din opuşi, corespunzător lumii angelice scindate prin căderea lui Lucifer. O altă analogie importantă constă în aceea că Kircher îşi reprezintă schema ca pe un circuit care, pe de o parte, este pus în mişcare şi dezvoltat prin Dumnezeu ca *prima causa*, pe de altă parte este însă readus prin activitatea înţelegerii omeneşti înapoi la Dumnezeu, aşa încât sfârşitul se reîntoarce la început. Că el alege ca exemplu al lucrului discret tocmai *lapis*-ul (piatra) este, ca să zicem aşa, de la sine înţeles în sensul alchimiei, căci *lapis philosophorum* doar este

117 *Loc. cit.*, p. 266.

arcanum ce-l conţine pe Dumnezeu sau o parte din Dumnezeu care-i ascuns în materie. Şi aceasta este o analogie la schema noastră. Alchimiei îi place să îşi imagineze *opus*-ul ei ca o *circulaţie*, ca o distilare circulară sau un *ouroboros*, ca şarpele muşcându-şi coada şi a înfăţişat acest proces în numeroase imagini. După cum reprezentarea centrală a *lapis*-ului *philosophorum* înseamnă în mod dovedibil Sinele, astfel ilustrează *opus*-ul cu nenumăratele sale simboluri procesul inconştient de individuaţie, adică dezvoltarea treptată a Sinelui dintr-o stare inconştientă spre o conştientizare. De aceea, *lapis* stă ca desemnare a materiei iniţiale (*materia prima*) atât la începutul cât şi la sfârşitul procesului.[118] Aurul — un alt sinonim pentru Sine — ia naştere după Michael Maier din *opus circulatorium* al soarelui. Acest cerc este „linia readusă în sine însăşi (care îşi prinde aidoma şarpelui propria coadă cu capul), din care este recunoscut propriu-zis acel veşnic pictor şi modelator, Dumnezeu“[119]. Natura făcând acest circuit, „a pus aici în relaţie între ele patru calităţi“ şi a desenat întru câtva „un patrulater cu laturi egale, din motiv că opuşii ar fi uniţi de opuşi şi duşmanii de duşmani cu legături oarecum eterne şi ar fi ţinuţi reciproc.“ Maier îl compară cu această cvadratură pe „homo quadratus“, care rămâne el însuşi („sibi similis“) în fericire şi nefericire.[120] El o numeşte „aureola illa Domus, circulus bis sectus, phalanx quadrata, vallum, murus, acies quadrilatera“[121]. Acest cerc este fermecat, alcătuit din unirea contrariilor, „ab omni iniuria […] immunis“ (ferit […] în faţa oricărei vătămări).

Independent de tradiţia vestică se găseşte aceeaşi reprezentare a 419
opus-ului circular în alchimia chinezească: „Dacă lumina este lăsată să se mişte în cerc, atunci se cristalizează toate forţele cerului şi ale pământului, ale luminosului şi întunecatului“, spune textul *Florii de aur*[122].

118 Dovezile în acest sens se găsesc în *Psychologie und Alchemie*, *passim*.

119 *De circulo physico quadrato*, p. 16.

120 *Loc. cit.*, p. 17.

121 „Acea casă de aur, cerc de două ori tăiat, falangă pătrată, dig, zid, ordine de bătălie cvadrilaterală.“

122 Wilhelm şi Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, p. 111.

420 Olympiodor menţionează deja „organon kyklikon“, aparatul circular care serveşte procesului cu acelaşi nume.[123] Dorneus este de părere că „motus circularis“ al „fiziochimiştilor“ porneşte de la pământ ca de la cel mai de jos, căci în el îşi are focul originea şi transformă mineralele mai fine şi apa în aer, care se ridică la înălţime, se condensează acolo şi astfel cade din nou în jos. În timp ce urcă, elementele volatilizate iau de la stelele aflate mai sus seminţe masculine, pe care le aduc jos în cele patru *matrices*, elementele, pentru a le fecunda spagiric*. Aceasta este „destillatio circulatoria“[124] care trebuie repetată de o mie de ori după Johannes de Rupescissa.[125]

421 Ideea de bază a lui *ascensus* şi *descensus* se găseşte deja în *Tabula Smaragdina* şi etapele transformării sunt subiectul multor ilustraţii, mai ales în aşa-numita „Ripley Scrowle“ şi variantele sale, care trebuie concepute ca încercări indirecte pentru o înţelegere plastică a proceselor inconştiente de individuaţie.

123 Berthelot, *Alch. grecs*, II, iv, 44, pp. 96–105.

* Cuvântul *spagiric* (*spagyric*) provine din greacă şi este alcătuit din *spao* pentru „a despărţi, a separa“ şi *ageiro*, „a lega şi uni“. (*N. t.*)

124 *Physica genesis*, în *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 391 şi 425.

125 *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 26.

XV
CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

Am cutezat în cele de mai sus să fac încercarea de a clarifica şi 422
amplifica în diferite privinţe arhetipul cel mai important pentru înţelegerea noastră actuală, şi anume cel al Sinelui. În Cuvânt înainte am prezentat acele concepte şi arhetipuri care devin vizibile, ca să zicem aşa, în orice abordare psihică mai profundă; mai întâi, aşadar, *umbra*, acea personalitate ascunsă, refulată, de cele mai multe ori inferioară şi culpabilă, care ajunge cu ramificaţiile ei ultime înapoi până în tărâmul străbunilor animali şi astfel cuprinde întregul aspect istoric al inconştientului. Prin analiza umbrei şi a proceselor pe care le conţine se limpezeşte acea *syzygy* care este *animus–anima*. Umbra depinde, privind superficial, de conştiinţă, aşa precum umbra fizică ce urmează corpul constituie o *privatio lucis*. Pentru acest punct de vedere superficial poate fi considerată prin urmare şi umbra psihologică cu inferioritatea sa morală drept o *privatio boni*. Însă la o cercetare mai îndeaproape ea se dovedeşte a fi o întunecime, care ascunde factori diferenţiabili în sine, cu multă influenţă şi autonomi, şi anume *animus* şi *anima*. Dacă le observăm *in vivo* şi în plină acţiune — ca diavol pustiitor, orb şi îndărătnic în opiniile lui, la femeie şi ca seducătoare orbitoare, posesivă, schimbătoare şi sentimentală, la bărbat — atunci începem să ne îndoim că inconştientul trebuie să fie o simplă coadă de cometă lipsită de substanţă a conştiinţei şi nimic altceva decât o „privatio lucis ac boni".

Dacă eram până deunăzi de părere că umbra omenească este iz- 423
vorul tuturor relelor, putem descoperi acum la o cercetare mai

exactă că omul inconştient, şi anume umbra, nu este compus doar din tendinţe condamnabile moral, ci dispune şi de o serie de calităţi, şi anume instincte normale, reacţii adecvate, percepţii conforme cu realitatea, impulsuri creatoare şi încă altele. Răul îşi face apariţia pe această treaptă a cunoaşterii mai degrabă ca răstălmăcire, schimonosire, interpretare greşită şi aplicare abuzivă a unor fapte în sine naturale. Aceste denaturări şi caricaturi apar acum ca efecte specifice ale *animusului* şi *animei*, şi acestea ca autori şi producători ai răului. Dar nu ne putem opri nici la această cunoaştere, căci se dovedeşte că toate arhetipurile dezvoltă de la sine efecte favorabile şi nefavorabile, luminoase şi întunecoase, bune şi rele. În sfârşit, trebuie să recunoaştem că *Sinele* reprezintă o *complexio oppositorum*, pentru că pur şi simplu nu există o realitate fără opoziţie. Nu trebuie să neglijăm însă faptul că opuşii îşi ating ascuţirea morală abia în domeniul voinţei şi acţiunii umane şi că nu suntem capabili să dăm o definiţie a binelui şi răului, care să fie efectiv general valabilă, adică la urma urmei noi nu ştim ce sunt bine şi rău în sine. Este deci de presupus că se trag dintr-o necesitate omenească a conştiinţei şi de aceea îşi pierd dincolo de om valabilitatea, adică este nepermis să le ipostaziem metafizic, căci atunci şi-ar pierde sensul. Dacă numim bun tot ceea ce Dumnezeu face sau admite, atunci numim răul bun şi „bun" a devenit lipsit de sens. Suferinţa însă, fie că este *passio Christi* sau suferinţa lumii, rămâne aceeaşi ca înainte. Prostie, păcat, boală, bătrâneţe şi moarte formează acum ca şi pe vremuri fondul întunecat, de care se detaşează, ieşind în relief, voioasa strălucire a vieţii.

424 Percepţia *animusului* şi *animei* înseamnă o experienţă specifică ce pare a-i fi de obicei sau în orice caz în primul rând rezervată psihoterapeutului. Oricum, cineva îşi poate contura fără dificultate deja pe baza unei anumite cunoaşteri a beletristicii o imagine a *animei*; ea doar este un subiect preferat al nuveliştilor, mai cu seamă la vest de Rin.[1] Nu este întotdeauna nevoie pentru asta de o investigare atentă a viselor. Nu la fel de uşor este de recunoscut *animusul*

1 În literatura elveţiană se impune *Imago* al lui Spitteler.

femeii, căci figura lui e legiune. Cine este însă în stare, fără a se contamina, să suporte animozitatea semenului său şi să o cerceteze în acelaşi timp critic mai de aproape, acela nu poate să nu descopere starea de posedare a celuilalt. Mai avantajos şi mai folositor în privinţa atingerii scopului este totuşi să supunem unei consideraţii serioase propriile capricii şi influenţa lor alterantă asupra propriei personalităţi. Nu este prea valoros pentru noi să ştim unde greşeşte celălalt. Interesant devine abia acolo unde greşim noi înşine, căci atunci putem să şi întreprindem ceva. Ceea ce putem îmbunătăţi la celălalt este de obicei de o utilitate problematică, dacă chiar se întâmplă să aibă vreo eficienţă.

Deşi de regulă întâlnim *animus* şi *anima* mai întâi în modul lor 425
negativ şi inoportun de a-şi face apariţia, totuşi sunt departe de a fi numai un soi de spirite rele. Ele au, după cum am spus, şi un aspect la fel de pozitiv. Căci datorită forţei lor pozitive, numinoase de sugestie ele reprezintă bazele arhetipale ale divinităţilor masculine şi feminine dintotdeauna şi de pretutindeni şi cer de aceea o atenţie specială, mai întâi pe cea a psihologului, însă şi pe cea a profanului contemplativ. Ca *numina*, atât *animus* cât şi *anima* au ba efect bun, ba rău. Opoziţia lor este cea a sexelor. De aceea ele constituie o pereche de opuşi supremă, care nu este despărţită fără speranţă prin contradicţie logică, ci, datorită atracţiei reciproce proprii acestei opoziţii, nu numai că promite unificare, ci o şi face posibilă. *Coniunctio oppositorum* a preocupat sub forma cununiei chymice speculaţia alchimiştilor, iar în făpturile lui Tiferet şi Malhut sau Dumnezeu şi Şehina pe cea a cabaliştilor[2], pentru ca să nu fac trimitere de-a dreptul la cununia mielului.

Entitatea dublă care reiese din unirea alchimică a contrariilor, *re-* 426
bis sau *lapis philosophorum*, este caracterizată în literatura respectivă astfel, încât putem recunoaşte fără greutate în ea un simbol al Sinelui. Din perspectivă psihologică, acesta din urmă este o unire a conştiinţei (masculin) cu inconştientul (feminin). Reprezintă totalitatea psihică. Astfel formulat este un *concept* psihologic. Empiric însă,

2 Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, cap. VI.

Sinele apare spontan sub aspectul unor simboluri specifice; ca totalitate, recognoscibil mai ales ca *mandală* şi variantele ei multiple. Aceste simboluri sunt adeverite istoric ca *imagini ale lui Dumnezeu*.

427 Etapei *animus–anima* îi corespunde politeismul, Sinelui însă monoteismul.[3] Simbolistica naturală arhetipală, care descrie o totalitate ce cuprinde luminos şi sumbru, stă într-o oarecare contradicţie cu concepţia creştină, dar nu se află în contradicţie sau doar într-una relativ redusă cu viziunea iudaică, iehovistă. Aceasta pare să fie mai apropiată de natură şi de aceea să corespundă mai bine experienţei imediate. În orice caz, erezia creştină măcar a încercat să ocolească obstacolele dualismului maniheist, care a devenit atât de primejdios pentru biserica timpurie, într-un mod ce ţine cont de simbolul natural, şi printre simbolurile religioase ale lui Cristos se numără câteva esenţiale pe care le are în comun cu diavolul, ceea ce însă nu a exercitat nici o influenţă asupra dogmei.

428 De departe cele mai rodnice încercări de a găsi expresii simbolice adecvate pentru Sine au făcut însă gnosticii. În mare parte ei erau, ca de pildă Valentinus şi Basilide, teologi, care însă, spre deosebire de ortodoxie, erau influenţaţi considerabil de experienţa naturală interioară. Ei constituie de aceea, ca şi alchimişti, o adevărată comoară pentru toate acele simboluri care rezultă din dezvoltarea ulterioară a influenţei emanate de Evanghelie. Ideile lor reprezintă însă deopotrivă compensaţii pentru asimetria divină produsă de teoria lui *privatio boni*, exact după tipul tendinţelor moderne bine cunoscute nouă ale inconştientului de a crea simboluri ale totalităţii pentru împăcarea rupturii ce s-a ivit între conştiinţă şi inconştient şi s-a lărgit treptat în mod periculos până la dezorientarea privind concepţia asupra lumii.

429 Sunt foarte conştient că această lucrare, departe de a fi completă, constituie o simplă schiţă a modului în care se prezintă anumite concepţii creştine, privite dinspre experienţa psihologică. Întrucât în esenţă m-a interesat să scot în relief paralelismul sau diferenţa

3 Cu această temă se îndeletniceşte disertaţia amplă de la Oxford a lui Amy I. Allenby, *A Psychological Study of the Origins of Monotheism*.

dintre constatările empirice şi ideile tradiţionale, a fost neapărat necesar să ţin seamă de deosebirile limbajului condiţionat temporal. Asta s-a întâmplat mai ales în cazul simbolisticii peştelui. În mod inevitabil acolo trebuie să ne deplasăm pe un teren nesigur şi să luăm pe alocuri în ajutor o ipoteză speculativă sau să construim o anumită conexiune cu titlu de experienţă. E firesc că orice cercetător trebuie să-şi documenteze constatările şi opiniile cât poate de temeinic, dar este bine ca din când în când el să şi cuteze să emită o ipoteză, cu riscul de a se înşela. Erorile au alcătuit în definitiv de cele mai multe ori fundamentele adevărului şi, dacă nu ştim despre un lucru ce este, schiţăm deja un pas înainte pe calea cunoaşterii dacă ştim ce *nu* este el.

ANEXE

BIBLIOGRAFIE

A. CULEGERI DE TRATATE ALCHIMICE DE DIFERIȚI AUTORI

Ars chemica, quod sit licita exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum. Straßburg, 1566.

I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7–31]: *Tractatus aureus.*

II *Tabula smaragdina* Hermetis Trismegisti [p. 32 şi urm.]

Artis Auriferae, quam chemiam vocant…, 2 vol., Basel, 1593.

Vol. I

I Turba philosophorum [două versiuni: pp. 1–65; 66–139]

II Allegoriae super librum Turbae [pp.139–145]

III Enigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum [pp. 146–154] : *Visio Arislei.*

IV In Turbam philosophorum exercitationes [pp.154–182]

V *Aurora consurgens:* quae dicitur aurea hora [pp. 185–246; numai Partea a II-a]

VI Rosinus [Zosimus] ad Sarratantam episcopum [pp. 277–319]

VII Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam [pp. 319–324]

VIII Tractatulus Aristotelis de practica lapidis philosophici [pp. 361–373]

IX Cuiusdam epistolae, quae Alexandri Macedonum regis nomine circumfertur, interpretatio… [pp. 382–388]
X Tractatulus Avicennae [pp. 405–437]
Vol. II XI Morienus Romanus: Sermo de transmutatione metallorum [pp. 7–54]
XII *Rosarium philosophorum* [pp. 204–384; conţine o a doua versiune a *Visio Arislei* pp. 246–253]

Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus. Ed. de Johannes Jacobus Manget. 2 vol., Geneva, 1702.
Vol. I I Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones [pp. 467–479]
II *Turba* philosophorum [pp. 445–465: o a doua versiune pp. 480–494]
III Allegoriae supra librum Turbae [pp. 494–495]

Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum. Frankfurt, 1678.
I Gloria mundi, aliâs, Paradysi tabula [pp. 203–304]
II Lambsprinck: De lapide philosophico [pp. 337–372]
III Sendivogius: Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [pp. 445–600]
IV Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601–645]
V Philalethes: Introitus apertus ad occlusum regis palatium [pp. 657–699]
VI Philalethes: Metallorum metamorphosis [pp. 741–774]

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus . . . continens, vol. I–III Ursel, 1602; vol. IV Straßburg, 1613; vol. V 1622; vol. VI 1661.

Vol. I	I	Fanianus: De arte metallicae metamorphoseos ad Philoponum [pp. 28–48]
	II	Hoghelande: De alchemiae difficultatibus [pp. 121–215]
	III	Dorneus: Ars chemistica [pp. 217–254]
	IV	Dorneus: *Speculativa philosophia,* gradus septem vel decem continens [pp. 255–310]
	V	Dorneus: Physica genesis [pp. 367–404]
	VI	Dorneus: Physica Hermetis Trismegisti [pp. 405–437]
	VII	Dorneus: Philosophia meditativa [pp. 450–472]
	VIII	Dorneus: Philosophia chemica [pp. 472–517]
	IX	Dorneus: Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum [pp. 557–646]
	X	Bernardus Trevisanus: Liber de alchemia [pp. 373–803]
Vol. II	XI	Georgii Riplei Duodecim portarum axiomata philosophica [pp. 124–139]
	XII	Isaacus Hollandus: Fragmentum de lapide philosophorum [pp. 142–146]
	XIII	Ioannes Dee: Monas hieroglyphica [pp. 218–243]
Vol. III	XIV	Aristoteles de perfecto magisterio [pp. 56–118]
Vol. IV	XV	Artefius: Clavis maioris sapientiae [pp. 221–240]
	XVI	Duodecim tractatus de lapide philosophorum [pp. 478–502]
	XVII	Georgius Beatus: Aurelia occulta philosophorum [pp. 525–581]
	XVIII	Hermetis Trismegisti *tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 672–797]

Vol. V	XIX	Turba philosophorum [pp. 1–57]
	XX	Allegoriae sapientum et distinctiones XXIX supra librum Turbae [pp. 64-l00]
	XXI	Platonis liber quartorum [pp. 114–208]
	XXII	Tractatus Aristotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum de lapide philosophico [pp. 880–892]
Vol. VI	XXIII	Blasius Vigenerus: Tractatus de igne et sale [pp. 1–139]
	XXIV	Iohannes Collesson: Idea perfecta philosophiae hermeticae [pp. 143–162]
	XXV	Fidelissima et iucunda instructio de arbore solari [pp. 163–194]
	XXVI	Iohannes Grasseus: Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis [pp. 294–381]
	XXVII	Summa libri qui vocatur Gloria mundi, seu tabula Paradisi [pp. 513–517]
	XXVIII	Iohannes Chartier: Scientia plumbi sacri sapientum [pp. 569–599]

B. BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

Abarbanel, Isaak (Ishaq Abravanel ben Jehuda): Ma'jene haj-jeshua [Izvoare de ajutor]. Ferrara, 1551.

– Maschmia Jeschua [Izvoare de mântuire]. Salonic, 1526.

Abraham Eleazar (Abraham le Juif): Uraltes chymisches Werk etc., ed. a doua, Leipzig, 1760.

Adam Scotus: De tripartito tabernaculo. În: Migne, P. L. CXLVIII col. 609–796.

[Adamantius:] Der Dialog des A' περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Ed. de W. H. van de Sande Bakhuysen. (Scriitorii greci creştini). Leipzig, 1908.

Ailly, Pierre d' (Petrus de Aliaco): Concordantia astronomie cum theologia. Concordantia astronomie cum hystorica

narratione. Et elucidarium duarum praecedentium. Veneţia, 1490.

Albumasar (Ja'far ibn Muhammad, Abu ma'shar al-Balkhi) : De magnis coniunctionibus. Veneţia şi Augsburg, 1489.

Alciati, Andrea: Emblemata cum commentariis etc. Padova, 1661.

Allenby, Amy Ingeborg: A Psychological Study of the Origins of Monotheism. Disert. nepublicată. Oxford Universität [f.a.].

Ambrosius: Explanationes in Psalmos. In: Sancti Ambrosii opera. Pars 6, ed. de M. Petschenig. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 64). Leipzig şi Viena, 1919.

[Angelus Silesius:] Des A' S' Cherubinischer Wandersmann. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675. Ed. de Wilhelm Bölsche. Jena, 1904.

Anger, Rudolph: Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi. Eine chronologische Untersuchung. În: *Zeitschrift für die historische Theologie.* 3. Heft (Leipzig, 1847) pp. 347–398.

Augustin (S. Aurelius Augustinus): Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. 11 vol., Paris, 1836–1838. Texte menţionate în acest volum:

- De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Tom. VII [vol. întreg]
- Confessionum libri tredecim. Tom. I col. 133–410
- Contra adversarium legis et prophetarum libri duo. Tom. VIII col. 849–928
- Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres. Tom. VIII col. 313–718
- De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus. Tom. VI col. 25–138
- Dialogus quaestionum sexaginta quinque. Tom. VI col. 1073–1100
- De Trinitate libri quindecim. Tom. VIII col. 1153–1516

– Enarrationes in Psalmos. Tom. IV [vol. întreg]
– Liber sententiarum viginti unius. Tom. VI col. 1061–1071
– Prosperi Aquitani sententiarum ex Augustino. Tom. X/2 col. 2561–2620
– Retractationum libri duo. Tom. I col. 21–122
– In Ioannis Evangelium tractatus centum viginti quatuor. Tom. III/2 co1. 1677–2474
– Sermones supposititii. Tom. V col. 2285–3222
– Sermo XC
– Sermo CCXXXVII

Aurora consurgens: Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik. Ed. şi comentat de Marie-Louise Von Franz. Ca Partea a III-a din C.G. Jung, Mysterium coniunctionis. Editura Trei, Bucureşti, 2005.

– Vezi şi (A.) Artis Auriferae I, v (numai II).
– Vezi şi Thomas din Aquino.

Bahman Yast or Zand-i vohûman yasno, of which zand, or commentary, this work seems to be an epitome. În: The Sacred Books of the East V. Oxford, 1880.

Basilius (Basilius cel Mare): Quod Deus non est auctor malorum. În: Migne, P. G. XXXI col. 329–354

– Homiliae in Psalmos. Migne, P. G. XXIX col. 209–494
– Homiliae in Hexaemeron. Migne, P. G. XXIX col. 3–208

Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. Ed. a treia, Berlin, 1937.

Bereschit Rabba. Ed. de J. Theodor şi Ch. Albeck. 3 vol., Berlin, 1912–1936.

Bernardus Claravallensis (Bernard de Clairvaux): Tractatus de gradibus superbiae. În: Migne, P. L. CLXXXII col. 957–572.

Berthelot, Marcellin: Collection des anciens alchimistes grecs. Paris, 1887/88.

Böhme, Jacob: Des gottseligen, hocherleuchteten J' B' Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften. 3 vol., Amsterdam, 1682.
– Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist etc. [1656]
– Tabula principiorum. În: De signatura rerum. Das ist: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen. [1682]
Boll, Franz: Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Leipzig, 1903.
– Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. ΣΤΟΙΧΕΑ (Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, Heft 1). Leipzig şi Berlin, 1914.
Bouché-Leclercq, Auguste: L'Astro1ogie grecque. Paris, 1899.
Bousset, Wilhelm: Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen, 1895.
– Hauptprobleme der Gnosis. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10). Göttingen, 1907.
Brihadaranyaka Upanishad: Vezi Deussen.
Brugsch, Heinrich: Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig, 1885.
Budge, E.A. Wallis: The Gods of the Egyptians. 2 vol., Londra, 1904.
– The Papyrus of Ani. Londra, 1895.

Cabrol, Fernand, şi Henri Leclerc: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. 15 vol., Paris, 1907–1953.
Caesarius Heisterbacensis (Cäsar von Heisterbach) : Dialogus miracu1orum. Ed. de Jos. Strange. 2 vol., Köln, Bonn şi Bruxelles, 1851.
Campbell, Colin: The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian Studies. Edinburg şi Londra, 1912.

Cardanus, Hieronymus (Geronimo Cardano): Commentarium in Ptolemaeum De astrorum iudiciis. În: Opera omnia V. 10 vol., Lyon, 1663.
Caussinus, Nicolaus: Polyhistor symbolicus. Köln, 1623.
Christensen, Arthur: Les Types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. lre partie. (Archives d'Etudes orientales XIV) Stockholm, 1917.
Chwolsohn, Daniel: Die Ssabier und der Ssabismus. 2 vol., St. Petersburg, 1856.
Clemens din Alexandria: Paedagogus. În: Migne, P. G. VIII col. 247–2684.
– Stromata. Migne, P. G. VIII col. 685 – IX col. 602.
[Clemens Romanus:] Clementis Romani quae feruntur Homiliae XX. Ed. de A. R. M. Dressel, 1853.
Compendium theologicae veritatis. Veneţia, 1576.
Cremer, Hermann: Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. Ed. a zecea, Gotha, 1915.
Cumont, Franz: Les Religions orientales dans le paganisme romain. Ed. a patra, Paris, 1929.
– Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 vol., Bruxelles, 1896/99.

Delatte, Louis: Textes Latins et vieux français relatifs aux Cyranides. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 93) Lüttich, 1942.
Denzinger, Heinrich: Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt. Ed. a şasea, Würzburg, 1888.
Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Ed. a doua, 2 vol. duble. Leipzig, l906/15.
– Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anleitungen und Anmerkungen versehen. Ed. a treia, Leipzig, 1938.

Didymus din Alexandria: De trinitate libri tres. În: Migne, P. G. XXXIX col. 269–992.
Dieterich, Albrecht: Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig, 1896.
– Eine Mithrasliturgie. Ed. a doua, Leipzig, 1910.
Dionysius Areopagita: De divinis nominibus. În: Migne, P. G. III col. 585–996.
Dölger, Franz Joseph: ἸΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. ΙΧΘΥΣ als Kürzung des Namen Jesu. Münster i. W., 1928.
Dozy, Reinhart, şi M. J. De Goeje: Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens. În: *Actes du sixième Congrès international des Orientalistes 1883.* Leiden, 1885.
Dragomanov, M.: Zabelezhki vrkhy slavyanskite religioznoeticheski Legendi. În: *Sbornik za narodnaya umortovreniya* X (Sofia, 1894) pp. 3–68.
Drews, Arthur: Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Jena, 1923.
du Cange, Charles: Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis. 6 vol., Paris, 1733–1736. Reeditare 10 vol., Graz, 1954.

Eckhart, Meister: Vezi Mystiker, Deutsche.
Eisler, Robert: Der Fisch als Sexualsymbol. În: *Imago* III/2 (Leipzig şi Viena, 1914), pp. 165–193.
– Orpheus — the Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism. Londra, 1921. [Un al doilea volum nepublicat al acestei scrieri este păstrat la British Museum, Londra.]
– The Royal Art of Astrology. Londra, 1946.
Enchiridion Symbolorum: Vezi Denzinger.
Eleazar Abraham: Vezi Abraham Eleazar.
Ephraem Syrus (Ephräm der Syrer): Hymni et Sermones. Ed. de Thomas Joseph Lamy. 4 vol., Mechlin, 1882–1902.

Epictet (Epiktetus): Enchiridion. Graece et Latine. Ed. de Chr. G. Heyne. Leipzig, 1783.
Epifan (Epiphanius): Ancoratus. În: Epifan I. Ed. de Karl Holl. (Griechische christliche Schriftsteller) Leipzig, 1915.
– Panarium. [Adversus octoginta haereses.] Ed. de Franciscus von Oehler. 3 părţi. Berlin, 1959–1961.
Erman, Adolf: Die Religion der Ägypter. Berlin şi Leipzig, 1934.
Eucherius din Lyon: Liber formularum spiritalis intelligentiae. În: Migne, P. L. L col. 727–772.
Euthymios Zigadenos: Panoplia dogmatica. În: Migne, P. G. CXXX [vol. întreg].

Ferguson, John: Bibliotheca chemica. 2 vol., Glasgow, 1906.
Fierz-David, Hans Eduard: Die Entwicklungsgeschichte der Chemie. (Wissenschaft und Kultur 2) Basel, 1945.
Fierz-David, Linda: Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne. Rhein-Verlag, Zürich, 1947.
Firmicus Maternus Iulius: Liber de errore profanarum religionum. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum II) Viena, 1867. Vezi şi Migne, P. L. XII col. 918–1050.
Fludd, Robert: Animae intellectualis scientia seu De geomantia. În: Fasciculus geomanticus in quo varia variorum opera geomantica continentur. Verona, 1687.
Franz, Marie-Louise von: Die Passio Perpetuae. În: C.G. JUNG, Aion. (Psychologische Abhandlungen VIII) Rascher, Zürich, 1951.
– Vezi Aurora consurgens.
Frobenius, Leo: Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904.

Gaedechens, Rudolf: Der marmorne Himmelsglobus des fürstlich Waldeckischen Antikencabinets zu Arolsen. Göttingen, 1862.
Gamow, George: Atomic Energy in Cosmic and Human Life. Cambridge University Press, 1947.

Garnerius de Sancto Victore: Gregorianum. În: Migne, P. L. CXCIII col. 23–462.

Gerhard von Borgo s. Donnino: Introductorius in evangelium aeternum. [Nu s-au găsit informaţii mai detaliate.]

Gerhardt, Oswald: Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung. Leipzig, 1922.

Goldschmidt, Lazarus [ed.]: Der babylonische Talmud. 12 vol., Berlin, 1929–1936.

Gratarolus (Guglielmo Gratarolo): Verae alchemiae artisque metallicae citra aenigmata etc. Basel, 1561. [pp. 269–286 conţin Augurellus, Chrysopoeia; pp. 226–231 Rupescissa, De confectione veri lapidis.]

Gregorius (Papa Grigorie cel Mare): In librum primum Regum expositiones. În: Migne, P. L. LXXIX col. 17–468.

– Moralia in Job. În: Migne, P. L. LXXV col. 509 – LXXVI col. 782.

Grenfell, Bernard P., şi Arthur S. HUNT: New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel. Oxford, 1904.

Gubernatis, Angelo de: Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Traducere. 2 părţi. Leipzig, 1874.

Guignebert, Charles: Quelques Remarques sur la perfection et ses voies dans 1e mystère Paulinien. În: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* VIII (Straßburg, 1928) pp. 412–429.

Hahn, Christoph Ulrich: Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten, quellenmäßig bearbeitet. Band II der „Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, nach den Quellen bearbeitet". Stuttgart, 1845–1850 (vol. II 1847).

Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Vol. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Ed. a cincea, Tübingen, 1931.

Hauck, Albert: Vezi Realencyclopädie.

Heidegger, Johann Heinrich: Quaestiones ad textum Lucae VII, 12–17. [f. loc.] 1655.

Hellwig, Christoph von: Neu eingerichtetes Lexicon medico-chymicum, oder Chymisches Lexicon. Frankfurt a. M. şi Leipzig, 1711.

Hennecke, Edgar [Ed.]: Neutestamentliche Apokryphen. Ed. a doua, Tübingen, 1924.

[Hermas:] Hermae Pastor. Graece add. vers. Lat. … e cod. Palatino recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack. (Patrum apostolicorum opera, fasc. III) Leipzig, 1877.

Hertz, Martin: De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus. Berlin, 1845.

Hipolit (Hippolytus): Elenchos [= Refutatio omnium haeresium]. Ed. von Paul Wendland. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig, 1916.

– Kommentar zu Daniel (Eis ton Daniel). Werke I, ed. de G.N. Bonwetsch und H. Achelis. (Die griechischen christlichen Schriftsteller) Leipzig, 1897.

Hölderlin, Friedrich: Gesammelte Werke, ed. de Wilhelm Böhm. Vol. II: Gedichte. Ed. a doua, Jena, 1909.

Homer: Werke. Trad. de Johann Heinrich Voss. 2 vol., Stuttgart şi Tübingen, 1842.

Honorius (von Autun): Speculum de mysteriis ecclesiae. În: Migne, P. L. CLXXII col. 807–1108.

Hugo (von Straßburg): Compendium theologicae veritatis. Veneţia, 1492.

Hurwitz, Sigmund: Archetypische Motive in der chassidischen Mystik. În: Zeitlose Dokumente der Seele. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut III) Zürich, 1952.

I Ging. Das Buch der Wandlungen. Trad. şi ed. de Richard Wilhelm. Jena, 1924.

Ideler, Christian Ludwig: Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen. Berlin, 1809.

Ignatius de Loyola: Geistliche Übungen. Trad. de Alfred Feder. Ed. de Emmerich Raitz von Frentz. Freiburg i. B., 1939.

Irenaeus (Episcop de Lyon): Contra omnes haereses libri quinque. Ed. de J.E. Grabe. Londra, 1702.
Isidorus (din Sevilla): Liber etymologiarum. Basel, 1489.

Jacobi, Jolande: Psihologia lui C.G. Jung. Editura Trei, Bucureşti, 2013.
Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Leipzig, 1906.
Joannes Chrysostomus: Responsiones ad orthodoxas. În: Iustini opera spuria. Migne, P. G.-L. VI col. 1249–1400.
Josephus Flavius: Contra Apionem. În: Des Fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers F' J' Sämmtliche Wercke, als zwanzig Bücher von den alten Jüdischen Geschichten. [Antiquitates Judaicae] Tübingen, 1735.
Jung, Carl Gustav: – Contribuţii la fenomenologia spiritului în basm (*Opere complete*, vol. 9/1). Editura Trei, Bucureşti 2014.
– Das Rätsel von Bologna. (*Gesammelte Werke*, vol. 12/1).
– Der Geist der Psychologie. În: Eranos-Jahrbuch 1946. Rhein-Verlag, Zürich 1947. Ediţie ulterioară: Reflecţii teoretice despre esenţa psihicului (*Opere complete*, vol. 8). Editura Trei, Bucureşti 2013.
– Der Geist Mercurius (*Gesammelte Werke*, vol. 13).
– Der philosophische Baum (*Gesammelte Werke*, vol. 13).
– Despre empirismul procesului de individuaţie (*Opere complete*, vol. 9/1). Editura Trei, Bucureşti 2014.
– Despre energetica sufletului (*Opere complete*, vol. 8). Editura Trei, Bucureşti 2013.
– Despre esenţa viselor (*Opere complete*, vol. 8). Editura Trei, Bucureşti 2013.
– Despre psihologia figurii trickster-ului (*Opere complete*, vol. 9/1). Editura Trei, Bucureşti 2014.
– Despre psihologia inconştientului. (*Opere complete*, vol. 7) Editura Trei, Bucureşti 2007.

– Despre psihologia meditaţiei orientale. (*Opere complete*, vol. 11) Editura Trei, Bucureşti 2010.
– Despre renaştere (*Opere complete*, vol. 9/1). Editura Trei, Bucureşti 2014.
– Despre simbolistica mandalei (*Opere complete*, vol. 9/1). Editura Trei, Bucureşti 2014.
– Gestaltungen des Unbewussten. Cu o contribuţie a Anielei Jaffé. (Psychologische Abhandlungen VIII). Rascher, Zürich, 1950 (Contribuţiile lui Jung: în *Opere Complete*, vol. 9/1 şi 15).
– Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinităţii. (*Opere complete*, vol. 11) Editura Trei, Bucureşti 2010.
– Instinct şi inconştient (*Opere complete*, vol. 8). Editura Trei, Bucureşti 2013.
– Mysterium coniunctionis (*Opere complete*, vol. 14/1, 14/2). Editura Trei, Bucureşti 2005, 2006.
– Paracelsus; Paracelsus ca medic (*Opere complete*, vol. 15). Editura Trei, Bucureşti 2007.
– Psihologia transferului (*Opere complete*, vol. 16). Editura Trei, Bucureşti 2013.
– Psihologie şi religie (*Opere complete*, vol. 11). Editura Trei, Bucureşti 2010.
– Psychologie und Alchemie (Gesammelte Werke, vol. 12).
– Răspuns lui Iov (*Opere complete*, vol. 11). Editura Trei, Bucureşti 2010.
– Relaţiile dintre Eu şi inconştient (*Opere complete*, vol. 7). Editura Trei, Bucureşti 2007.
– Simbolul transsubstanţierii în liturghie. (*Opere complete*, vol. 11) Editura Trei, Bucureşti 2010.
– Sincronicitatea ca principiu al corelaţiilor acauzale. (*Opere complete*, vol. 8) Editura Trei, Bucureşti 2013.
– Symbole der Wandlung. (*Gesammelte Werke*, vol. 5).
– Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich 1948, 1953 .

– Tipuri psihologice (*Opere complete*, vol. 6). Editura Trei, Bucureşti 2004.
– Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954 (*Opere complete*, vol. 9/1, 11 şi 13).
– şi Karl Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen. Rhein-Verlag, Zürich, 1951. [Jungs Beiträge Ges. Werke IX/1 (1976)]
– Wilhelm şi Jung: Vezi Wilhelm.

Kelchner, Ernst: Der „Enndkrist" der Stadt-Bibliothek zu Frankfurt a. M. Redare fcsm.. Ed. şi descris bibliografic. Frankfurt a. M., 1891.
Kena-Upanishad: Vezi Deussen, Sechzig Upanishad's.
Kepler, Johann: Discurs von der großen Conjunction. În: Johannis Kepleri Astronomi Opera Omnia. Ed. de Ch. Frisch. 8 vol., Frankfurt a. M., 1858–1871. [Vol. VII pp. 697–711]
Khunrath, Heinrich: Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen oder algemeinem natürlichen Chaos. Magdeburg, 1597.
Kirchner, Athanasius: Arithmologia, sive De abditis numerorum mysteriis. Roma, 1665.
Kirchmaier, Georg Caspar: Disputationes theologicae. Jena, 1736.
Knapp, Martin Johann: Antischia: Ein Beitrag zum Wissen um die Präzession im Altertum. Basel, 1927.
Kohut, Alexander: Die talmudisch-midraschische Adamssage. În: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* XXV. (Leipzig, 1871) pp. 59–94.
Koran, Der. Aus dem Arabischen wortgetreu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von L. Ullmann. Ed. a patra, Bielefeld, 1857.

Lagarde, Paul Anton [anterior P. A. Boetticher] : Clementina. Leipzig, 1865.

Laiblin, Wilhelm: Vom mythischen Gehalt unserer Märchen. În: Schloz, Wilhelm, şi W. Laiblin, Vom Sinn des Mythos. Stuttgart, 1936.

Lévy-Bruhl, Lucien: Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. (Travaux de l'Année sociologique) Paris, 1912.

Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Ed. de W. H. Roscher ş. a. 11 vol., Leipzig, 1884–1890.

Lexicon, Neu eingerichtetes, medico-chymicum oder Chymisches Lexicon. Ed. de L. Christoph Hellwig. Frankfurt şi Leipzig/Erfurth, 1711.

Libavius, Andreas: Alchymia… recognita, emendata, et aucta. Frankfurt a. M., 1606.

Liber sententiarum: Vezi Augustin.

Lightfoot, Joseph Barber: Notes on Epistles of Saint Paul. Londra, 1895.

Maag, Victor: Jahwäs Heerscharen. În: *Schweizerische theologische Umschau* XX (Berna, 1950) pp. 27–52.

Macrobius, Ambrosius Theodosius: Commentarium in Somnium Scipionis. În: Opera. Ed. de F. Eyssenhardt. Leipzig, 1893.

Maier, Michael(is): De circulo physico quadrato, hoc est auro etc. Oppenheim 1616.

– Secretioris naturae scrutinium chymicum [*Scrutinium chymicum*]. Frankfurt a. M., 1687.

– Symbola aureae mensae duodecim nationum. Frankfurt a. M., 1617.

Maimon Mose Ben: Führer der Unschlüssigen. Trad. în germană şi note explicative de Adolf Weiss. (Philos. Bibliothek 1840 b c) Leipzig, 1923/1924. 3 vol. [citat ca: Maimonides, More Nebukhim.]

Mangetus, Joannes Jacobus: Vezi (A) Bibliotheca Chemica Curiosa.

Mariette, François Auguste Ferdinand: Dendérah. Paris (tipărit la Alexandria), 1875. 5 vol. cu planşe. Paris, 1870–1874.

Masenius, Jacobus: Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata etc. Köln, 1714.

[Mechthild von Magdeburg:] Das fließende Licht der Gottheit der M' von M'. Trad. în germana modernă şi note de Mela Escherich. Berlin, 1909.

Meerpohl, Franz: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. (Abhandlungen zur Philologie und Psychologie der Religion X) Würzburg, 1926.

Meliton von Sardes: Ad Autolycum. În: Migne, P. G. IV col. 1080.

Meyer, Karl H.: Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Glückstadt şi Hamburg, 1935.

Migne, Jacques Paul [ed.]: Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina (P. L.]. 221 vol., Paris, 1844–1864. Patrologia Graeca [P. G.]. 166 vol., Paris, 1857–1866.

Muhammad Ibn Jarīr Abū-Jaffar Al-Tabarī: Chronique. Trad. în franceză de Hermann Zotenberg. 4 vol., Paris şi Nogent-le-Rotrou, 1868–1874. [vol. IV]

Münter, Friedrich: Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona, 1825.

– Der Stern der Weisen. Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi. Copenhaga, 1827.

Mylius, Johann Daniel: Philosophia reformata continens libros binos. Frankfurt, 1622.

Mystiker, Deutsche, des 14. Jahrhunderts. Ed. de Franz Pfeiffer. 2 vol., Leipzig, 1845/57.

[Nathan, Rabbi:] Abot de R' N': Vezi Scheftelowitz.

Nelken, Jan: Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen. În: *Jahrbuch für psychoanalytische und*

psychopathologische Forschungen IV (Leipzig şi Viena, 1912) pp. 504–562.

Neumann, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Cu o Prefaţă de C.G. Jung. Rascher, Zürich, 1949.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke VI. Leipzig, 1901.

Nigidius Figulus: Vezi Hertz.

Nostradamus [Nostredame], Michel: Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostredame. Amsterdam, 1667. Köln, 1689.

Origene(s): Commentaria in Genesim. În: Migne P. G. XII col. 47–92.

– Contra Celsum. Migne, P. G. XI col. 641–1632.

– De principiis. Migne, P. G. XI col. 115–414.

– De oratione. Migne, P. G. II col. 415–562.

– In Genesim homiliae. Migne, P. G. XII col. 145–262.

– In Leviticum homiliae. Migne, P. G. XII col. 405–574.

– In Lucam homiliae. Migne, P. G. XIII col. 1801–1902.

– In Numeros homiliae. Migne, P. G. XII col. 583–806.

– Selecta in Genesim. Migne, P. G. XII col. 91–146.

– Vezi şi Adamantius.

Orosius: Ad Aurelium Augustum commonitorium de errore Priscillianistarum ed Origenistarum. În: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII, ed. de Georg Schepps. Viena şi Leipzig, 1889, pp.151–157.

Oracula Sibyllina: Vezi Sibyllina Oracula.

Pantheus, Joannes Augustinus: Ars transmutationis metallicae. Veneţia, 1519.

Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim): Sämtliche Werke. Ed. de Karl Sudhoff şi Wilhelm Matthiesen. 15 vol., München şi Berlin, 1922–1935. În acest vol. citat vol. III: De vita longa [pp. 247 şi urm.]; De

mumia libellus [pp. 375 şi urm.]; Fragmentarische Ausarbeitungen zur Anatomie [pp. 459 şi urm.]

– Volumen Paramirum und Opus Paramirum. Ed. de Franz Strunz. Jena, 1904. [De causis morborum invisibilium p. 291 şi urm.]

Pauli, Wolfgang: Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler. În: Jung, Carl Gustav, şi Wolfgang Pauli, Naturerklärung und Psyche. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut IV) Rascher, Zürich, 1952.

[Paulinus Nolanus:] S. Pontii M. Paulini Carmina. Ed. de Wilhelm Hartl. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXX) Viena, 1894.

Pernety, A.J.: Dictionnaire mytho-hermétique. Paris, 1787.

Peters, Christian Heinrich Friedrich, şi Edward Bell Knobel: Ptolemy's Catalogue of Stars. A Revision of the Almagest. Washington, 1915.

Petrus de Aliaco : Vezi Ailly, Pierre d'.

[Philo Iudaeus Alexandrinus:] Ph'i A'i libellus de opificio mundi. Ed. de Leopoldus Cohn. (Breslauer philologische Abhandlungen IV/4) Breslau, 1889.

Picinellus (Picinello) Philippus: Mundus symbolicus. Köln, 1681.

Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt. Ed. de Carl Schmidt. Leipzig, 1925.

Pliniu(s), Secundus C.: Naturalis historiae libri XXXVII. Rec. Car. Mayhoff. 6 vol., Leipzig, 1875–1906. În germană: Die Naturgeschichte des P' S' C'. Ed. de G.C. Wittstein. 6 vol., Leipzig, 1881–1882.

[Plotin(us):] Plotini opera. Ed. de Paul Henry şi Hans-Rudolf Schwyzer. (Musaeum Lessianum Series philosophica XXXIII) 2 vol., Paris şi Bruxelles, 1951/59. [vol. I: Enneades I–III; vol. II: Enneades IV–V]

[Plutar(c)h:] De Iside et Osiride. Germană: P' über Isis und Osiris. Nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzun-

gen und Erläuterungen, ed. de Gustav Parthey. Berlin, 1850.
– Quaestiones convivales. În: Plutarchi Moralia. Ed. de C. Hubert ş. a., vol. IV, Leipzig, 1925.
Pohl, Otto: Das Ichthysmonument von Autun. Berlin, 1880.
Polemon: De physiognomia liber. Ed. de Georg Hoffmann. (Scriptores physiognomici Graeci et Latini, ed. de Richard Foerster) 2 vol., Leipzig, 1893. [vol. I pp. 93–294].
Pordage, John: Sophia: das ist Die holdselige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit. Amsterdam, 1699.
Preisendanz, Karl [ed.]: Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. 2 vol., Leipzig, 1928/31.
Priscillianus: [Opera] Priscilliani quae supersunt. Ed. de Georg Schepps. (Corpus scriptorum ecclesisticorum Latinorum XVIII), Viena, 1889.
Prosper Aquitanus: Vezi Augustin [Sententiae ex Augustino].
Psellus, Michael: De daemonibus. În: Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum etc. Ed. de Marsilio Ficino. Veneţia, 1497. (fol. N–N vi^{v}).

Quispel, Gilles: Philo und die altchristliche Häresie. În: *Theologische Zeitschrift* V (Basel, 1949) pp. 429–436.
– Note sur „Basilide". În: Vigiliae christianae. *A Review of Early Christian Life and Language* II (Amsterdam, 1948) pp. 115–116.

Rahner, Hugo: Flumina de ventre Christi. În: *Biblica* XXII (Roma, 1941) pp. 269–303 şi 367–403.
Ramsay, William Mitchell: The Cities and Bishoprics of Phrygia. În: *Journal of Hellenic Studies* IV (Londra, 1883) pp. 370–436.
[Rahi (Solomon ben Isaac of Troyes):] Pentateuch with Targum Onkelos… and Rashi's Commentary. Trad. de M. Rosenbaum şi A. M. Silbermann. 5 vol., Londra, 1929–1934.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Ed. de Albert Hauck. Ed. a treia. 24 vol., Leipzig, 1896–1913.
Reitzenstein, Richard: Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, 1904.
– şi H. Schäder: Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland. (Studien der Bibliothek Warburg VII) Leipzig şi Berlin, 1926.
Rhabanus Maurus: Allegoriae in Sacram Scripturam. În: Migne, P. L. CXII col. 849–1088.
Rigveda (Rgveda, Rig-Veda): Vezi Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie.
Ripley, George: Chymische Schriften. Erfurt ,1624.
– Opera omnia chemica. Kassel, 1649.
– Vezi şi (A) Theatrum Chemicum XI.
Roberts, R.: Jesus or Christ? — A Reply. În: *The Quest. A Quarterly Review* II (Londra, 1911) pp. l08–125.
Roscher: Wilhelm Heinrich: Vezi Lexikon, Ausführliches.
Rousselle, Erwin: Seelische Führung im lebenden Taoismus. În: *Eranos-Jahrbuch* I (1933) Zürich, 1934.
Rulandus, Martinus: Lexicon alchemiae. Frankfurt a. M., 1612.
Rupescissa, Ioannes de: De confectione veri lapidis philosophorum. Vezi Gratarolus [în a cărui operă este conţinut].
– La Vertu et la propriété de la quinte essence. Lyon, 1581.
Ruska, Julius Ferdinand: Tabula Smargadina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg, 1926.
– Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. Berlin, 1931.
– Die Vision des Arisleus. În: Historische Studien und Skizzen zu Natur- und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Sticker zum siebzigsten Geburtstage. Ed. de Karl Sudhoff, Berlin, 1930.

Schärf, Riwkah: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. În: C.G. Jung, Symbolik des Geistes. Vezi acolo.

Scheftelowitz, I.: Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XIV (Leipzig, 1911) pp. 1–53 şi 321–392.
Schmidt, Carl: Vezi Pistis Sophia.
Schoettgen, Christian: Horae Hebraicae et Talmudicae. 2 vol., Dresda şi Leipzig, 1733/42.
Schreber, Daniel Paul: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang. Leipzig, 1903.
Scott, Walter: Hermetica. 4 vol., Oxford, 1924–1936.
Senard, M(arcelle): Le Zodiaque, clef de l'ontologie. Appliqué à la psychologie. F. Roth & Cie., Lausanne, 1948.
Shaare Kedusha: Vezi Vital Hayim.
Shatapatha-Brahmana. Trad. de Julius Eggeling. (Sacred Books of the East XII, XXVI, XLI, XLIII şi XLIV) Oxford, 1882–1900.
Sibyllina oracula. Ex veteribus codicibus emendata… studio Servatii Gallaei. Amsterdam, 1689.
Silberer, Herbert: Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewußten. (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst III) Berna şi Leipzig, 1921.
Smith, E.N.: The Zodia or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky. Londra, 1906.
Söderberg, Hans: La Religion des Cathares. Uppsala, 1942.
Spiegelberg, W.: Der Fisch als Symbol der Seele. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XII (Leipzig, 1909) pp. 574–575.
Stephanus Cantuarensis (de Canterbury): Liber Allegoricus in Habacuc. Vezi Picinellus.
Strauss, Heinz Arthur: Die Astrologie des Johannes Kepler. München şi Berlin, 1926.
Synesius din Cyrene: Hymni et opuscula. Ed. de Nicolas Terzaghi. 2 vol., Roma, 1944.

Tabari: Vezi Muhammad Ibn Jarīr Abū-Jaffar Al-Tabarī.
Tabula Smaragdina: Vezi Ruska.

Tacitus (Publius Cornelius): Historiarum libri. V. În: P' C' T' libri qui supersunt. Rec. Carolus Halm. 2 vol. [1]. Teubner, Leipzig şi Berlin, 1926/28.

Talmud, Der Babylonische. În ebraică şi germană. Ed. de Lazarus Goldschmidt. 9 vol., Leipzig şi Haga, 1899–1935.

[Targum la Cântarea Cântărilor:] The Targum to the Song of Songs. Trad. în engl. de Hermann Gollancz. Londra, 1908.

Tatian(us): Oratio adversus Graecos. În: Migne, P. G. VI col. 803–888.

Tertullian(us) Quintus Septimius Clemens: Adversus Marcionem. În: Migne, P. L. II col. 239–526.

– Apologeticus adversus gentes pro Christianis. Migne, P. L. I col. 257–536.

– De baptismo. Migne, P. L. I col. 1197–1224.

Theodor Bar-Kuni: Inscriptions mandaïtes des coups de Khouabir. Ed. de H. Pognon. 3 părţi. Paris, 1898–1899.

Theophilus din Antiochia: Ad Autolycum. În: Migne, P. G. VI col. 1023–1168.

Thiele, Georg: Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels. Berlin, 1898.

Thomas din Aquino: Summa contra gentiles.

– Summa theologica.

– [Pseud.] Aurora consurgens sive Aurea hora. În: H. Condeesyanus (Pseud. pentru J. Grasseus), Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae, sive Philosophorum antiquorum consentientium… Decas I… collectae ab H. C. D… Decas II… collecta studio et industria Joannis Rhenani. Frankfurt a. M., 1625. Vezi şi (A) Artis Auriferae V.

Thorndike, Lynn: A History of Magic and Experimental Science. During the First Thirteen Centuries of our Era. 6 vol., New York, 1929–1941. (Citat în acest vol.: vol. IV.]

Titus din Bostra: Adversus Manichaeos libri III. În: Migne, P. G. XVIII col. 1069–1256.
– Tractatus aureus: Vezi (A) Artis Auriferae VIII, Bibliotheca Chemica Curiosa I, şi Ars Chemica I.
Turba Philosophorum: Vezi Ruska. Apoi (A) Artis Auriferae I, Biblotheca Chemica Curiosa II şi Theatrum Chemicum XIX.

Upanishade: Vezi Deussen.
Usener, Hermann: Das Weihnachtsfest. (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I) Ed. a doua, Bonn, 1911.

[Vaughan, Thomas:] The Works of Th' V': Eugenius Philaletha. Ed. de A.E. White. Londra, 1919.
Verae alchemiae artisque metallicae etc.: Vezi Gratarolus.
Virolleaud, Charles: Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleïn. În: *Syria* XII (Paris, 1931) pp. 350–357.
– La Légende de Baal, dieu des Phéniciens. În: *Revue d'études sémitiques* C (Paris, 1935) pp. III–XXI.
Vital, Hayim: Shaare Kedusha. [Porţile sfinţeniei]. Ebraică. Ierusalim, 1926. [Prima ed. Constantinopol, 1731.]
Vollers, Karl: Chidr. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XII (Leipzig, 1909) pp. 234–284.

Wacker-barth, Graf August Joseph Ludwig von: Merkwürdige Geschichte des weltberühmten Gog und Magog. Hamburg, 1820.
Waite, Arthur Edward: Lives of Alchemistical Philosophers. Londra, 1888. Reeditare 1955.
– The Hermetic Museum Restored and Enlarged. 2 vol., Londra, 1893. [Original: (A) Musaeum Hermeticum.]
– Vezi şi Vaughan.
Weiss, Johannes: Das Urchristentum. Nach dem Tode des Verfassers hg. und ergänzt von Rudolf Knopf. 2 părţi [într-un vol.]. Göttingen, 1914/17.

White, Victor: „Eranos, 1947, 1948". În: Dominican Studies. 2 vol., Oxford, 1949. [Menţionat în acest vol.: vol. II pp. 399–400.]

Wickes, Frances G.: Von der inneren Welt des Menschen. Cu o Prefaţă de C.G. Jung. Trad. după: The Inner World of Man. Rascher, Zürich, 1952.

Wilhelm, Richard, şi C.G. Jung: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch: Mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung. Dorn Verlag, München, 1929. Reeditare Rascher, Zürich, 1938. Reeditări 1939, 1944, 1948, 1957 şi Walter, Olten 1974. [Contribuţia lui Jung în Ges. Werke XIII.]

Wirth, Albrecht: Aus orientalischen Chroniken. Frankfurt a. M., 1894.

Wischnitzer-Bernstein, Rahel: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. Berlin, 1935.

Wünsche, August: אדר׳ חמש׳ח oder Die Leiden des Messias in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen etc. Leipzig, 1870.

Zohar, The. Trad. de Harry Sperling şi Maurice Simon. 5 vol., Londra, 1949.

INDICE DE NUME

A

Abarbanel, Isaak, 88, 124.
Abraham ben Chijja, Rabi, 88.
Abraham Eleazar, 151.
Abu-Ma-Aschar, v. Albumasar, 89.
Adam Scotus, 117.
Adam von Bodenstein, 244.
Adler, Alfred, 190.
Ailly Pierre D' v. Petrus de Aliaco, 97-98, 112, 114-115.
Albertus Magnus, 95, 103, 293.
Albumasar, v. Abu-Ma-Aschar, 89, 91-92, 95, 112, 114-115.
Alciati, Andrea, 181.
Alexius Comnenus, împărat, 171.
Allenby, Amy Ingeborg, 306.
Almaricus v. Almarich von Bena, 98.
Amalrich von Bena, 98.
Ambrosius, 103, 268.
Anacreon, 241.
Anger, Rudolf, 88.
Apelles, 89-90.
Apollonius din Tyana, 145.
Aratus, 107.
Aristotel, 64, 147.
Artefius, 169.
Augurellus, Ioannes Aurelius, 265.
Augustin, Sf., 50-52, 58, 62-63, 65, 86, 94-95, 106, 116, 129, 170, 181, 208.

B

Bacon, Roger, 103, 114, 292.
Bardesanes, 67.
Basilide, 78, 80, 264, 266, 306.
Basilius cel Mare, 58-61, 75, 149, 171.
Benedict, 97-98, 100.
Benoist, Jean, 168.
Bernardus Trevisanus, 165.

Bernhard de Clairvaux, Hl., 143-144.
Berthelot, Marcellin, 78, 146, 165, 179-180, 183, 270-272, 279, 302.
Blaise de Vigenère v. Blasius Vigenerus, 160.
Blasius Vigenerus, 151-152, 225, 285.
Boll, Franz Johannes, 96, 105-107, 120-121.
Bouché-Leclercq, Auguste, 90, 96, 120, 129.
Bousset, Wilhelm, 89, 124, 126, 226, 238, 251-252.
Böhme, Jacob, 74, 143, 197, 288.
Brahe, Tycho de, 96.
Brugsch, Heinrich, 236.
Budge, E.A. Wallis, 91, 93, 103, 140-141, 236.

C

Cabrol, Fernard–Leclerc, Henri, 105.
Caesarius Heisterbacensis, 272.
Campbell, Colin, 227.
Cardanus, Hieronymus, 91-92, 97, 111.
Carus, C.G., 14.
Caussinus, Nicolaus, 147-148, 219.
Celsus, 89.
Chartier, Ioannes, 160.
Christensen, Arthur, 91, 281.
Chwolsohn, Daniel, 90, 225.
Clemens din Alexandria, 32, 139, 254, 266.
Clemens Romanus, 67-70, 117, 143, 219.
Collesson, Ioannes, 184, 186.
Cumont, Franz, 107, 132, 139.
Cusanus, Nicolaus, 258.
Cyprianus, 129.

D

De Gubernatis, Angelo, 130.
Dee, John, 252.
Degenhardus, Pater, 160.
Democrit (alchimist), 165, 183.
Denzinger, Heinrich, 65, 98, 289.
Deussen Paul, 176, 255, 279.
Didymus din Alexandria, 268.
Dieterich, Albrecht, 105, 142.
Diodoros, 90.
Dionysius Areopagita, 58, 61, 64.
Dioscorides, 179.
Dioscurus, 183.
Dölger, Franz Joseph, 87, 104-105, 130, 132, 139.
Domiţian, împărat, 126.
Dorneus, Gerardus, 181, 183-187, 189, 191, 194-197,

199, 206, 214, 225, 252, 272, 302.
Dozy Reinhart şi De Goeje, M.J., 89.
Dragomanov, M., 169.
Drews, Arthur, 105.
du Cange, Charles, 147, 159, 177.

E

Eckhart, Meister, 103, 155, 216, 220, 222, 235, 251.
Eisler, Robert, 106-107, 119-120, 133, 139.
Empedocle, 27.
Ephraem Syrus, 161.
Epictet, 243.
Epifan, 56, 69, 80, 86, 90, 96, 104, 120-121, 131, 170, 183, 218, 226, 231, 238.
Erman, Adolf, 93.
Eubulide, 28.
Eucherius din Lyon, 86, 116.
Euthymios Zigadenos, 171.

F

Fallopius, Gabriel, 182.
Fanianus, Ioannes Chrysippus, 181.
Ferguson, John, 153.
Ficinus, Marsillius, 56, 170.
Fierz-David, Hans Eduard, 287.
Fierz-David, Linda, 23.
Firmicus Maternus, Julius, 104.
Flaccianus, proconsul, 86.
Fludd, Robert, 299.
Franz, Marie-Louise von, 240, 299.
Freud, Sigmund, 190, 232, 259.
Frey-Rohn, Liliane, 9.
Frobenius, Leo, 128.

G

Gaedechens, Rudolf, 107.
Galilei, Galileo, 45.
Gamaliel cel Bătrân, 130.
Gamow, George, 297.
Garnerius de Sancto Vittore, 116, 143.
Gerard von Borgo San Donnino, 98.
Gerhardt, Oswald, 88-89, 91-92.
Gioacchino da Fiore, 97, 173-174.
Goethe, Johann Wolfgang von, 238.
Goodenough, Erwin R., 87.
Grasseus, Johannes, 160.
Gratarolus, Gulielmus, 169, 265.

Gregorius Magnus, 117, 234-235.
Grenfell, B.P. şi Hunt, A.S., 49, 167.
Guignebert, Charles, 243.

H

Hahn, Christoph Ulrich, 99, 168-169.
Hanan ben Talipha, Rabi, 95.
Harnack, Adolf, 67, 290.
Hartmann, Eduard von, 14.
Heidegger, Johann Heinrich, 91.
Heliogabalus, împărat, 105.
Hennecke, 70.
Henric al II-lea, rege, 111.
Heraclit, 251, 286.
Hertz, Martin, 157.
Hipocrate, 230.
Hipolit, 77-78, 80, 89, 104, 131, 161, 198, 210-213, 218, 227-230, 239, 241, 243, 245-247, 249, 251, 254, 256, 259, 264, 266, 290.
Hipparchus, 96, 107.
Hispalensis v. Isidorus, 177.
Hoghelande, Theobald de, 158, 271, 273.
Hölderlin, Friedrich, 40.
Hollandus, Ioannis Isaacus, 268.
Homer, 238, 247.
Honorius din Autun, 117.
Hugo von Strassburg, 95, 118.
Hunt A.S. v. Grenfell, 49, 167.
Hurwitz-Eisner, Lena, 259, 305.

I

Ibn Esra, 124.
Ideler, Christian Ludwig, 142.
Ignatius de Loyola, 189.
Iisus, 48, 156.
Inocenţiu al III-lea, papă, 98.
Ioachim din Fiore v. Gioacchino da Fiore, 98-102, 289.
Ioan, sf. apostol, 168.
Ioannes Chrysostomus, 61.
Iohannes Collesson, 184.
Irenaeus, 53, 58, 67, 79-80, 126, 173, 225-226, 250-251.
Isidorus, 266.
Iustinus, 264.

J

Jacobi, Jolande, 289.
Jakob von Sarug, 89.
Jeans, sir James, 294.
Jeremias, Alfred, 87-88, 128, 142.
Johannes de Lugio, 169.

Johannes Kepler, 237.
Johannes Parisiensis, 95.
Jshāq Abravanel ben Jehuda v. Abarbanel, 88.
Jung, C.G., 9, 23, 42, 101-102, 128, 153, 155, 157, 174, 176, 199, 248, 257, 268, 301.
Justin, 202.
Justinus Martyr, 198.

K

Kant, 14.
Kautzsch, 132, 135, 138.
Kazwini, 141.
Kelchner, Ernst, 118.
Kepler, Johannes, 92, 198.
Kerényi, Karl, 42.
Khunrath, Heinrich (Henricus), 104, 179, 252.
Kircher, Atanasius, 299-300.
Kirchmaier, Georg Caspar, 133.
Klaus, fratele, 35.
Knapp, Martin Johann, 96.
Knobel v. Peters şi Knobel.
Kohut, Alexander, 281.

L

Lagarde, P.A., 69.
Laiblin, Wilhelm, 172.
lambsprinck(ian), simbol, 107, 167, 173.
Leclerc v. Cabrol, Fernard–Leclerc, Henri.
Leibniz, G.W., 14, 189, 294.
Leon al X-lea, papă, 265.
Lévy-Bruhl, Lucien, 39.
Libavius, Andreas, 182.
Lightfoot, Joseph Barber, 243.
Lucian sin Samosate, 242.
Luther, Martin, 104, 118.

M

Maag, Victor, 208.
Macrobius, 251.
Magul, Simon v. Simon Magul.
Magus Philosophus, 192.
Maier, Michael, 214, 251-252, 282, 285, 288, 301.
Maimonides, Moses, 133, 137.
Manget, J.J., 146.
Mariette, François A.F., 90.
Marinus, 67.
Markion, 89.
Masenius, Jacobus, 178.
Mechthild din Magdeburg, 234-235.
Meerpohl, Franz, 251.
Meir ben Iţak, Rabi, 136.
Messahali, 97.
Methodius, 123.
Meyer, Karl H., 169.

Monoimos, 249-250, 254, 256.
Morienus, Romanus, 191, 193.
Mose Ha-Darşan, Rabi, 122.
Münter, Friedrich, 88.
Mylius, Johann Daniel, 104, 161, 179, 214, 225, 253, 268, 270-271.

N

Nannius din Viterbo, PB 118.
Nelken, Jan, 44.
Neumann, Erich, 171, 209.
Nietzsche, Friedrich, 296.
Nigidius, Figulus, Publius, 157.
Nostradamus, Maître Michel, 111-112, 114, 116, 118, 143, 145.

O

Olympiodor, 272, 302.
Origene, 50, 53, 57, 89, 96, 106, 126, 131, 234, 245-246, 266.
Orosius, 264.
Ostanes, 183, 270, 279.

P

Pantheus, Joannes Augustinus, 161.
Paracelsus, Teophrastus, 188, 206, 244-245, 270.
Parmenide, 165.
Paulinus Nolanus, 79.
Pavel, sf. apostol, 52, 219.
Pernety, Antoine Joseph, 178, 184.
Peters şi Knobel, 92, 109.
Petrus Damianus, 130.
Petrus de Aliaco v. Ailly Pierre D', 89, 91-92, 98, 112, 115.
Petrus Lombardus, 289.
Philaletha, Eirenaeus, 152-153, 274.
Picinellus, Philippus, 128-130, 140, 148-149, 156.
Platon, 78, 280.
Pliniu, 147, 160, 166-167, 179, 203.
Plotin, 250.
Plutarh, 90-91, 139-140.
Pohl, Otto, 130.
Polemons, 90.
Pordage, John, 188.
Preisendanz, 146.
Priscillianus, 103, 157, 264.
Psellus, Michael, 56, 170.
Ptolemeu, 89, 110.

Q

Quispel, Gilles, 80, 218.

R

Rahner, Hugo, 246, 268.
Ramsay, William, 87.
Raşi v. Salomo Iţaki, Rabi, 72, 95-96.
Reitzenstein, Richard, 89, 119.
Reitzenstein-Schaeder, 280.
Rhabanus Maurus, 116.
Rhine, J.B., 210.
Richardus Vitus, 23.
Riplaeus, 167, 171-172, 268, 285.
Ripley, George Sir, 161.
Riwkah Schärf, 219.
Roberts, R., 253.
Rosinus, 180-181.
Rousselle, Erwin, 20.
Rulandus Martinus, 153, 160, 179-180.
Rupescissa, Johannes de (alchimist), 169, 274, 302.
Ruska, Julius Ferdinand, 145, 149, 158, 252, 286.

S

Sabellius, 289.
Salomo Iţaki, Rabi, 95.
Samuel ben Gabirol, 88.
Satorneilos / Saturninus, 251.
Schärf, Riwkah, 54, 278.
Scheftelowitz, J., 129-130, 132-135, 137.
Schelling, F.W.J. von, 14.
Schoettgen, Christian, 123, 245.
Schopenhauer, Arthur, 14.
Schrebers, Daniel Paul, 44.
Scott, B., 219.
Secundus, 126.
Senard Marcelle, 108.
Silberer, Herbert, 189.
Simon Magul, 225, 252.
Smith, E.M., 108, 110.
Soederberg, Hans, 170.
Spiegelberg, W., 139.
Spitteler, Carl, 22, 304.
Stahl, G.E., 287.
Stephanus Cantuarensis, 129.
Strauss, Heinz Arthur, 97.
Swedenborg, Emanuel, 227.
Synesius, 132, 183.

T

Tabari, 94, 124.
Tabit ibn Qurra, 145.
Tacit, 90.
Tatian, 58.
Tertullian, 49, 90, 106, 130.
Thales din Milet, 181, 228.
Theodor Bar-Kuni, 226.
Theophilius din Antiochia, 59.
Theophrast, 162.
Thiele, Georg, 107.
Thomas din Aquino, 63, 103, 203.

Thorndike, Lynn, 112, 114, PB 118.
Timochares, 107.
Titus din Bostra, 61.
Trevisanus v. Bernardus T., 272.

U

Uhlhorn, 290.
Usener, Hermann, 120.

V

Valentinus, 53, 126, 266, 306.
Vaughan, Thomas, 153.
Virolleaud, Charles, 136.
Vollers, Karl, 128.
Voltaire (François Marie Aronet), 114.

W

Wacker-Barth, conte August J.L. de, 94.
Waite, Arthur Eduard, 153.
Weiss, Johannes, 243.
Werblowsky, Zwi, 71.
White, P. Victor, 74.
Wickes, Francis G., 252.
Wilhelm, Richard, 208, 257, 301.
Wirth, Albrecht, 133-134.
Wischnitzer-Bernstein, Rahel, 132.
Wünsche, August, 122-124.

Z

Zosimos, 78, 181, 207, 225, 270-271, 279.

INDICE DE TERMENI

A

Aaron, 123, 261.
„abaissement du niveau mental“, 39.
abluțiune, 214.
acetum, 184.
Adam, 49, 51, 104, 216, 228, 230, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 245, 250, 269, 290.
~ ho anø, 226, 270, 273, 291.
~ inferior, 260, 263, 277, 291.
~ secundus, 49, 233, 270.
~ superior, 261, 265, 266, 278, 281, 291.
adaptare, 14, 35, 217.
adevăr, 37, 50, 65, 70, 99, 117, 121, 153, 186, 196, 202, 204, 222, 229, 248, 307.
Adonis, 139, 228.
Adyton, 248.
aer, 247, 270, 274.
„aes hermetis“, 179.
afect, 17, 25, 29, 39, 40, 42, 44, 152.
Africa, 201.
Afrodita, 129, 248.
agapă, 106.
agathodaimon, 212, 215, 264.
agnoia, 218, 219.
agnosia, 218, 219, 221.
Aion / eon, 7, 108, 109, 110, 121, 131, 207.
Aipolos, 247.
Aktariel, 73.
alb, 64, 160.
albastru, 160, 257.
albedo, 171, 268.
albigenzi, 173.
alchimie / alchimic / alchimist, 8, 52, 81, 82, 101, 102, 103, 104, 136, 138, 143, 145, 146, 149, 153, 155, 159, 160, 161, 164, 165,

167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 211, 213, 223, 226, 236, 237, 264, 267, 268, 287, 288, 290, 293, 295, 296.
alegorie, 119, 140, 156, 208, 215, 234.
Alexandria / alexandrin, 104, 120, 130, 145.
alexipharmakon, 160, 244.
Allah, 67.
Amon, 93, 227, 236.
amor divinus, 148.
profanus, 149.
amorei, 95.
amplificare, 33, 148, 174, 207, 217, 225, 254.
an platonician, 96.
anahoret, 166.
anakainosis, 52.
analiză / proces analitic, 32, 232, 296.
anamneză, 52.
anarhie / anarhist, 101.
androginie, 233, 234.
angoasă, 258.
anima, 16, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 32, 39, 48, 213, 305.
~ christiana, 48.
~ mundi, 157.
~ rationalis, 51.
~ rerum, 181.
animal / animalic, 20, 51, 52, 53, 68, 90, 129, 133, 135, 137, 140, 141, 148, 159, 160, 167, 170, 177, 180, 213, 224, 228, 251, 263, 266, 267, 269, 278, 279, 280, 291, 303.
animist, 287.
animus, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 34, 39, 41, 42, 44, 49, 56, 240, 276, 303, 304, 305, 306.
anthropos, 79, 216, 223, 226, 227, 233, 234, 238, 242, 243, 264, 265, 266, 270, 275, 280, 282, 293, 296.
Antichitate / antic, 53, 55, 82, 92, 94, 114, 131, 201, 202.
Anticrist, 7, 48, 54, 55, 56, 74, 75, 77, 91, 94, 95, 100, 101, 110, 111, 113, 114, 115, 118, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 172, 266.
Antimesia, 123.
antropomorf / antropomorfism, 67, 71, 82.
Anu, 142.
apă, 128, 130, 146, 148, 151, 154, 161, 163, 182, 211, 215, 228, 229, 237, 245,

257, 270.
Apocalipsă / apocaliptic, 7, 48, 55, 70, 86, 95, 97, 105, 106, 110, 120, 121, 122, 126, 131, 132, 133, 135, 136, 169, 173, 249.
apocrife, 95, 245.
apokatastasis, 52, 194, 295.
Apollo, 96, 145, 285, 286, 287, 288.
aporrhÿtos, 231.
apostazie, 48, 100.
apostol, 52, 105, 106, 129, 168, 202, 219, 241.
aqua, 104, 151, 182, 184, 274, 299.
~ abyssi, 246.
~ doctrinae, 182, 206, 211, 214, 246, 274.
~ maris imbuatur, 146.
~ metallinae, 103.
~ permanens, 104, 173, 182, 214, 268, 271, 274.
~ roris nostri, 182.
Aquarius, 97, 102, 107, 108, 110.
aquila v. vultur, 86.
aquilo v. vânt, 116, 143, 144.
arborele sefirot, 71.
arcanum, 178, 179, 186, 187, 196, 206, 224, 269, 270, 271, 299, 301.
archegonos, 230.
arderea vrăjitoarelor, 200.
argint, 161.
arhaic, 34, 35, 83, 131, 237.
arhanghelul Mihail, 89.
arhetip, 8, 16, 18, 19, 21, 23, 26, 30, 31, 32, 40, 49, 52, 54, 56, 74, 76, 81, 82, 83, 84, 101, 102, 108, 115, 133, 153, 155, 161, 173, 175, 192, 193, 194, 195, 205, 207, 208, 209, 210, 224, 233, 237, 239, 240, 254, 256, 258, 260, 262, 289, 293, 296, 297, 303, 304, 305, 306.
arhon, 70, 79, 89, 90, 212, 217, 237, 264, 290, 292.
Aries, 89, 106, 119.
Arisleus, 149, 165.
aritmetică, 258, 259.
Armilus, 123.
artă, 152, 162, 163.
~ artifex, 153, 178.
ascensus – descensus, 282, 289, 302.
Asia, 87, 170, 198, 205.
asimilare, 138, 253.
assumptio, 102, 237.
Astarte, 129.
astrologie / astrolog / astrologic, 7, 8, 70, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 118, 120, 127,

129, 131, 132, 145, 160, 171, 172, 173, 181, 299.
astrolomie / astrolom / astrolomic, 88, 89, 91, 95, 96, 97, 107, 113, 114, 115, 157, 172, 237.
Atargatis, 87, 120, 128, 129, 139.
ateism, 125, 126.
Atena / atenieni, 107, 202.
Atman, 43, 84, 167, 192, 222, 255.
atom, 275.
Attis, 105, 119, 175, 228, 244, 249.
aur, 26, 29, 120, 130, 142, 174, 178.
aurum nostrum, 146.
Authades, 225.
autist, 18.
autoerotic, 18.
autogenes, 225.
Autopator, 80, 218.
autoritate, 36, 37, 152, 175, 203.
auz, 228.
avatar, 201.
Axioma Mariei, 176, 228, 287.
azteci, 166.

B

Baal, 136.
babilonian / babilonic / Babilon, 87, 128, 132, 139, 142.
Bacchus v. și Dyonisos, 228.
balaur / dragon / draco, 21, 90, 117, 120, 128, 136, 138, 151, 159, 160, 179, 226, 246, 266, 267, 278, 290.
Baraba, 106.
bărbat, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 120, 132, 174, 175, 234, 235, 240, 258, 261, 275, 276, 303.
bărbătesc-femeiesc, 218, 230, 241, 288.
bărbăție, 21, 234.
Barbelo, 223, 225.
basm, 172, 194, 268.
Baubo, 22.
begharzi, 99, 174.
beguini, 174.
Behemoth, 95, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 141, 170.
Betesda, 151.
Bethlehem, 120, 122, 123.
Biblie, 112, 132, 203.
Bileam, 72, 134.
binele, 34, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 130, 190.
biserică (clădire), 104, 257.
~ biserică (instituție), 69, 86, 100, 111, 127, 202, 233, 234, 235, 306.
bogumili, 71, 173.

botez, 87, 106, 157, 206, 214.
Brahman, 255.
Brimos, 248.
broască ţestoasă, 201.
„Brod-durch-Gott“, 99.
Buddha, 201, 223.

C

Cabala, 74, 143, 250.
cabiri, 242.
cădere în păcat, 51.
câine, 29, 173, 188.
cal, 259.
caldeeni, 127.
călugăr, 97, 98, 116, 130, 160.
cap, 73, 90, 120, 141, 159, 162, 224.
Capricorn, 108, 127.
căprioară, 123.
Carcassone, 168.
caritas, 148, 156.
carne, 51, 52, 133, 204, 266.
Cartagina, 105, 139.
casă, 93, 95, 157, 257, 301.
căsătorie, 32, 51, 77, 239, 261, 262, 275, 276, 277, 287.
Castor, 96.
cathari, 99, 169, 173.
catolic, 102, 179, 204, 234.
cauzalitate, 59, 188, 189, 294.
centru / mijloc, 10, 14, 49, 70, 80, 142, 143, 148, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 163, 164, 173, 176, 177, 182, 186, 194, 195, 196, 214, 216, 217, 225, 226, 233, 242, 245, 250, 251, 252, 257, 268, 269, 272, 281, 291, 292, 299.
cer / ceresc, 70, 83, 94, 107, 108, 124, 130, 151, 154, 163, 188, 232, 237, 241, 257, 270.
cerb, 173.
cerc, 43, 80, 113, 154, 169, 175, 176, 217, 223, 250, 251, 252, 256, 257, 269, 272, 274, 280, 285, 293, 294, 301.
cetate, 156, 257.
Chadir, 128.
chimie / chimic, 52, 180.
China / chinezesc, 109, 278, 301.
cifră, 135, 256, 261, 273.
cioban / păstor, 25, 105, 119, 228, 247.
circuitul vieţii, 156.
circulus quadratus v. şi cvadratura cercului, 233.
circumambulaţie, 208, 257.
citrinitas, 147.
clivaj, 30, 52, 234, 281.
coarne, 121, 122.
Codex Laurentiano-Ashburn, 265.

coincidența contrariilor v. coincidentia oppositorum, 142.
coincidentia oppositorum, 142.
coloană, 49, 140, 245.
comoară, 49, 153, 186, 187, 253, 267, 306.
compensare / compensație, 23, 30, 258, 259.
completitudine, 83, 84, 127.
complexio oppositorum, 74, 175, 183, 258, 304.
concepție asupra lumii, 259, 306.
Conciliu lateran, 97.
concorezani, 99.
concupiscentia, 128, 129, 149.
configurația instinctului omenesc, 205.
coniunctio oppositorum, 42, 84, 305.
coniunctiones magne, 88, 97, 115.
conjuncție, 20, 88, 91, 92, 95, 97, 98, 218.
constelație, 105, 109, 110, 131, 276.
conștiență, 41, 71, 219, 291, 292.
conștientizare, 32, 138, 193, 209, 294, 296, 301.
conștiință / conștient, 10, 11, 12, 19, 22, 23, 26, 27, 30, 32, 33, 40, 41, 44, 52, 81, 100, 138, 172, 176, 190, 192, 194, 206, 217, 222, 226, 229, 234, 247, 258, 267, 291, 303, 306.
contrarii, 20, 52, 55, 56, 57, 60, 64, 67, 70, 76, 77, 79, 81, 83, 84, 85, 91, 102, 107, 133, 136, 140, 142, 149, 161, 176, 195, 206, 220, 223, 277, 281, 290, 301, 305.
contrast, 42, 66, 85, 102, 107, 131, 141, 218, 234, 258, 279, 281.
conversiune, 52.
copil, 23, 42, 69, 120, 122, 153, 230, 238, 292.
coral, 144, 150, 174.
Coran, 124, 128.
corb, 86, 240.
coroană, 73, 227, 268.
corp / trup, 54, 93, 133, 147, 152, 184, 244, 255, 287, 300.
corpus mysticum, 43.
cosmogonie / cosmogonic, 171, 236, 237, 241.
cosmos / cosmic, 43, 68, 179, 191, 227, 246, 247, 272, 275.
creatorul lumii v. și Demiurg, 142, 292.

creaţie, 135, 188, 226, 236, 252, 267, 282, 289.
credinţă, 81, 84, 169, 199, 293.
creştinism / creştin, 7, 31, 32, 38, 47, 49, 53, 54, 55, 56, 58, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 84, 85, 87, 91, 92, 93, 95, 100, 101, 105, 107, 109, 111, 112, 114, 118, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 139, 143, 146, 174, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 212, 215, 219, 231, 233, 234, 235, 246, 250, 260, 289, 291, 292, 293, 298, 306.
cristologie, 127.
Cristos v. şi Isus, 8, 31, 43, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 70, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 86, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 131, 132, 134, 137, 138, 140, 146, 157, 161, 162, 170, 171, 172, 173, 175, 178, 196, 201, 204, 207, 208, 209, 212, 214, 215, 216, 223, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 241, 246, 253, 264, 265, 268, 270, 275, 290, 291, 292, 306.
crocodil, 93, 278.
Cronos v. şi Saturn, 161.
„cross-cousin-marriage“, 32, 239, 275, 276, 277.
cruce, 79, 93, 107, 131, 154, 216, 223, 256, 264.
crucificare, 79, 93.
crucifixus, 90, 133.
cuaternio, 32, 77, 183, 240, 269, 270, 275.
~ al căsătoriei, 32, 77, 239, 261, 275, 276, 277, 287.
~ al contrariilor, 76, 77.
~ al lui Moise, 260, 261, 262, 275, 277, 287, 291.
~ al Paradisului, 290, 292.
~ al umbrelor, 262, 263, 266, 278, 291, 292, 296.
~ naasenic, 32, 260, 261, 279.
~ spaţiu-timp, 287, 288, 289, 293.
cuaternitate, 32, 54, 141, 152, 154, 223, 224, 225, 233, 235, 241, 256, 257, 259, 260, 261, 267, 270, 275, 276, 277, 278, 282, 287, 288, 289, 291, 294, 296.
cult, 139, 183, 188.
cultură, 8, 129.

cunoaştere, 16, 26, 29, 32, 33, 37, 41, 48, 53, 54, 60, 69, 74, 80, 84, 108, 114, 173, 175, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 199, 203, 210, 217, 218, 221, 229, 230, 233, 254, 256, 265, 268, 278, 289, 293, 294, 296, 304, 307.
cunoştinţă, 162, 184, 217, 291.
„cununia chymică", 52, 240, 305.
cununie, 21, 77, 305.
cureţi, 242.
cuţit, 90.
cvadratura cercului, 274.

D

dactili, 242.
daimon, 38, 228, 278.
David, 94, 123, 124, 125.
„Déesse Raison", 114.
Demeter, 21.
Demiurg, 53, 79, 80, 89, 90, 126, 170, 173, 216, 217, 219, 225, 226, 237, 264.
Denderah, 90, 107.
desăvârşire, 51, 64, 65, 83, 127, 172, 243, 254, 290.
destillatio circulatoria, 302.
destin / soartă, 29, 31, 32, 38, 85, 88, 96, 127, 134, 192, 197.
Deus absconditus, 155.
dharma, 248.
diabolus v. diavol, 57, 65, 116, 129, 280.
diavol, 53, 54, 60, 61, 64, 70, 71, 74, 75, 86, 89, 95, 101, 115, 116, 127, 129, 133, 137, 143, 169, 170, 171, 173, 190, 215, 229, 238, 264, 267, 278, 281, 289, 290, 303, 306.
dincolo, 49, 79, 123, 132, 175, 176.
diofiziţi, 127.
Dionysos, 96, 181, 242.
dioscuri, 96.
disociere a personalităţii / clivajul personalităţii, 206.
divinitate, 41, 80, 99, 137, 143, 150, 183, 195, 196, 197, 209, 221, 223, 275, 292.
doctrina Purusha-Atman, 192, 222.
doctrină / doctrinarism, 53, 101, 102, 211, 214, 226.
dogmă, 127, 200, 203, 204.
dominican (ordin), 98.
draconites, 160, 161.
dragoste / iubire, 25, 71, 72, 73, 148, 149, 150, 191, 248, 254, 262.
dreapta, 67, 70, 72, 74, 109,

206, 294, 295, 299.
dreptate, 17, 25, 26, 28, 31, 36, 58, 68, 71, 72, 73, 85, 103, 107, 124, 155, 187, 198, 295.
dualism, 54, 61, 62, 68, 71, 74, 127, 306.
dualitate / dublare, 122, 135, 222, 223, 287, 291, 299, 300.
dublu v. dualitate, 41, 69, 92, 93, 94, 127, 136.
Dumnezeu, 31, 32, 36, 37, 38, 42, 43, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 89, 90, 92, 99, 100, 113, 116, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 133, 135, 136, 137, 138, 141, 143, 146, 149, 150, 151, 155, 166, 168, 170, 171, 172, 174, 182, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 202, 204, 207, 208, 209, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 239, 243, 245, 246, 248, 253, 254, 255, 262, 264, 270, 274, 278, 289, 290, 291, 299, 300, 301, 304, 305, 306.
duplicitate, 120, 287.

E

ebioniţi, 56, 96, 170.
Echeneis Remora, 162.
Eden v. şi Paradis, 228, 242, 268, 290.
Egipt, 71, 92, 93, 120, 139, 140, 141, 142, 239.
eidos, 45.
elefant, 259.
element omega, 271.
elemente, 13, 31, 69, 81, 119, 196, 226, 270, 272, 282, 287, 290.
elenistic, 139, 145.
Eleusis, 249.
Elias (v. şi Ilie), 122, 148.
elixir vitae, 146.
Elogabal, 105.
Elveţia, 257.
emanaţie, 78, 273.
Emaus, 129.
emoţie, 17, 155.
empiric, 8, 10, 12, 14, 15, 16, 23, 42, 45, 52, 53, 54, 60, 66, 101, 127, 164, 200, 223, 251, 256, 257, 263, 305, 307.
enantiodromie / enantiodromic, 7, 55, 110, 111, 114, 118, 124,

172, 258, 295, 296.
energie, 39, 152, 286, 287.
enigma, 205.
enkekalymmenos, 28.
ennoia, 218, 225.
entitate, 49, 53, 76, 77, 127, 196, 207, 216, 257.
Epidaur, 215.
Epifanie, 120.
eretic, 98, 100, 114, 170, 206.
erezie, 170.
ermetic, 153, 165, 191, 193, 197, 271, 273, 274, 275.
Eros, 20, 21, 24, 26, 28, 31, 38.
erou, 49, 120, 128, 202, 247, 260, 261.
Esaldaios, 226, 237.
Esculap, 215, 278.
Est și Vest, 120.
estetică, 39.
eter, 78.
etiopianc, 240, 261, 262, 263, 287, 288.
Eufrat, 120, 211, 228, 242, 257, 267, 269, 287, 288.
euharistic, 87, 129, 132, 137, 138, 166, 175.
Eul, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 26, 29, 30, 33, 34, 35, 39, 57, 127, 137, 161, 188, 189, 192, 194, 216, 217, 254, 256, 257, 258, 259.
Europa, 200.
Eva, 233, 235, 236, 268.
Evanghelie, 53, 97, 99, 100, 105, 169, 199, 204, 208, 306.
evanghelişti, 141, 223.
Evul Mediu / medieval, 55, 80, 82, 89, 91, 92, 93, 95, 97, 134, 136, 140, 148, 149, 158, 160, 172, 173, 180, 266.
experiență, 19, 29, 37, 44, 66, 137, 164, 187, 192, 298, 304, 307.
experimente ESP, 210.
extaz, 204.

F

falus / falic (v. și lingam), 140, 231, 237, 242, 248, 259, 265.
fanatism, 201.
fantasmă, 93.
Fecioară, 87, 92, 105, 120, 121, 127, 131.
femeie, 18, 21, 23, 24, 25, 31, 32, 120, 122, 135, 218, 230, 231, 234, 240, 241, 261, 276, 288, 303.
fenician, 128, 139.
fenomenologie, 76, 205.
fier, 63, 120, 121, 124, 140, 141, 177, 181, 212, 214, 229.

fiică, 23, 25, 198, 235, 236, 260, 262, 277.
fiinţă, 25, 59, 64, 69, 117, 137, 138, 165, 173, 179, 181, 182, 214, 242, 255, 278, 279, 290.
filisteni, 132.
filius macrocosmi, 80, 178, 270.
filosofie, 102, 147, 154, 164, 178, 186, 197, 198.
fiu, 20, 21, 22, 23, 28, 48, 49, 57, 73, 78, 79, 95, 98, 106, 115, 120, 122, 128, 131, 133, 170, 209, 212, 215, 217, 221, 223, 226, 228, 232, 235, 236, 238, 249, 250, 274, 278, 290.
~ omului, 7, 224, 233, 250.
fizică, 184, 206, 297, 303.
floare, 161, 222, 259.
fobii, 167, 194.
foc / ignis, 46, 54, 92, 115, 117, 118, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 228, 257, 270, 285, 286.
Fomalhaut / Fom-al-haut, 128.
franciscan, 98.
frate, 56, 236, 276.
Fratres Liberi Spiritus, 99, 174.
fum, 117, 122.
funcţie, 228, 289.
furie, 72.

G

gândac, 259.
gândire, 44, 124, 170, 178, 200, 233, 255, 294.
garbha grha, 248.
Gargaros, 236.
Gayomard, 280, 281.
Gemeni, 92, 94, 95, 96, 123, 140.
geomantic, 299.
geometri, 256, 257, 258, 259.
germani, 118, 201, 216.
gheenă, 151.
Gihon, 228, 257, 267, 269.
glob, 107, 154, 227.
gnoză / gnostic / gnosticism, 53, 56, 58, 67, 70, 71, 80, 94, 101, 108, 126, 132, 173, 177, 182, 198, 199, 206, 210, 212, 213, 216, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 233, 243, 246, 250, 251, 253, 254, 256, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 275, 276, 277, 288, 290, 291, 292, 294, 306.
Gog şi Magog, 94, 95, 123.
greci / grecesc, 87, 96, 109, 120, 139, 183, 241, 250.
gură, 120, 156.

H

haos, 43, 94, 104, 141, 171, 179, 223, 225, 238, 252, 267, 269, 270, 276.
Hapi, 141.
Heb-Sed, 227.
heimarmene, 109, 157.
heliopolitan, 236.
Helios, 239.
Hera, 236.
Hercule, 96, 181, 211, 212, 214.
hermafrodit, 175, 180, 183, 233, 281.
Hermes, 31, 119, 178, 202, 231, 237, 238, 239, 241, 242, 247, 264, 267, 273, 279.
Heru-ur, 93, 140, 141, 152.
heruvim, 141, 274.
Hiddekel, 257, 267, 269.
hieros gamos, 21, 52, 105, 236, 249.
Hierosolymus, 91.
hinduism, 201.
homo, 50, 51, 99, 156, 189, 190, 193, 227, 234, 246, 251, 263, 264, 281, 282, 301.
homoousion, 212.
homosexualitate, 21.
homunculus, 247, 264, 279.
Horos, 79.
horoscop, 108, 109, 156, 157, 171, 257, 299.
Horus, 90, 92, 93, 120, 139, 140, 141, 142, 152, 273, 277.
htonic, 22, 32, 45, 77, 117, 257, 262, 267, 277, 278, 280, 291, 292.
hygra ousia, 228.
hyle, 94, 181, 290.

I

Iacob, 134, 156, 245.
iad / infern, 51, 56, 74, 127, 143, 149, 151, 152, 155.
ichthys, 87, 120, 128, 129, 131, 132.
idee, 7, 22, 23, 24, 40, 41, 45, 55, 59, 67, 69, 76, 83, 84, 100, 102, 103, 114, 118, 121, 127, 128, 133, 136, 143, 144, 149, 155, 161, 164, 165, 166, 173, 178, 182, 184, 188, 191, 194, 202, 210, 214, 215, 216, 219, 220, 222, 225, 232, 235, 236, 237, 246, 252, 256, 266, 278, 280, 281, 282, 286, 287, 289, 302.
identificare, 34, 88, 196.
idiosincrazie, 167, 194.
idolatrie, 91, 121.
Iehova, 54, 58, 67, 68, 72, 79, 90, 121, 122, 123, 124,

133, 137, 138, 141, 219, 225, 262.
iehovist, 68, 71, 121, 126, 306.
Ierusalim, 124.
Ietro v. Iotor, 239, 240, 260, 261, 262, 263, 277.
Iezechil, 117, 118, 121, 141, 152, 223, 274.
iezuiţi, 71, 219.
ignis elementalis, 285, 286.
Ilie, 122, 140.
iluminare, 71, 171.
Iluminism, 47, 55, 174, 265.
imaginaţie activă, 29.
imaginea lui Dumnezeu, 42, 50, 51, 52, 125, 137, 138, 196, 222.
imago Dei, 42, 50, 51, 53, 196, 199, 235, 297.
imago matern, 22, 23.
Imperiul Roman, 87.
impotenţă, 249.
impur, 78.
incarnatio Dei, 138.
incest, 33, 236, 240, 261, 262.
inconştient, 11, 13, 14, 20, 22, 23, 26, 39, 41, 155, 161, 164, 171, 186, 194, 200, 206.
~ colectiv, 16, 21.
~ personal, 16, 19.
conţinuturi ~e, 11.
laturi ~e ale personalităţii, 13.
produsele ~ului, 8.
psihologia ~lui, 10.
inconştienţă, 18, 53.
India /indian, 87, 130, 131, 161, 176, 200, 201, 256, 279.
individ / individual / individualitate / individuaţie, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 23, 25, 34, 43, 51, 52, 58, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 102, 157, 169, 176, 188, 192, 194, 196, 203, 205, 208, 211, 217, 223, 224, 227, 229, 241, 252, 257, 258, 262, 265, 276, 289, 301, 302.
individuaţie, 51, 52, 58, 84, 176, 192, 194, 196, 217, 229, 252, 301, 302.
infans, 42, 146.
inflaţie, 33, 34, 75, 100.
~ a Eului, 33.
~ negativă, 75.
~ religioasă, 100.
iniţiere, 290, 298.
inscripţia lui Aberkios, 87, 119, 132, 134.
instinct / instinctual / instinctualitate, 15, 25, 30, 36, 99, 257, 266, 267, 281.
integrare, 26, 32, 33, 43, 51, 52, 166, 176, 207, 211, 229,

253, 296.
intelect / intelectual / intelectualism, 27, 29, 35, 36, 38, 41, 42, 43, 44, 50, 58, 101, 174, 197, 201, 202, 300.
inteligență, 278, 300.
„intellectus spiritualis“, 97.
intuiție, 30, 45.
Ioan, 48, 49, 104, 151, 168, 169, 171, 173, 199, 211, 212, 219, 228, 229, 231, 232, 239, 241, 245, 250.
Iona, 128, 134.
Iordan, 241.
Iotor, 239, 240, 262.
Iov, 54, 71, 74, 116, 117, 121, 124, 125, 126, 136, 138.
ipohondrie / ipohondric, 194.
iranian / Iran, 91, 280, 281.
Ishtar, 129.
Isis, 120.
Islm / islamism, 67, 91, 112, 115, 201.
Israel, 72, 89, 122, 141.
isterie, 47, 232.
istorie / istoric, 8, 87, 88, 94, 111, 129, 197, 203, 265.
Iuda, 91, 121.
Iudaeus, 91.
iudaism, 71, 74, 91, 123, 134.
iudeo-creștini, 71, 96.
izvor / sursă, 18, 31, 88, 95, 108, 133, 134, 147, 154, 190, 195, 245.
împreunare, 236.
încarnare (v. și incarnatio Dei), 54, 204.
îndurare, 72, 73.
înger, 46, 70, 80, 121, 141, 168, 224, 227, 246, 299.
~ul Rafael, 130.
înnoire, 52, 242.
întuneric, 59, 64, 79, 154, 172, 212, 251, 267, 270.
înțelegere, 8, 9, 17, 43, 44, 45, 66, 189, 190, 197, 198, 202, 203, 205, 217, 231, 276, 300, 302, 303.
înțelept / înțelepciune, 9, 32, 124, 138, 153, 175, 188, 239, 240, 262, 267, 268, 273, 292.
învățătura peratică, 211.
înviere / reînviere, 46, 79.

J

Jaldabaoth, 89, 237, 238.
jertfă, 2, 78, 174.
Jupiter, 45, 88, 89, 91, 111.

K

Ka-mutef, 236.
karma, 161, 248.
Kewan, 89.
kibla, 142.

Kolorbas, 223.
Kore, 121.
Korybas, 228, 242.
Kun, 136.
Kurma, 201.
Kybele, 139.
Kyrios Isus, 48.

L

lac virginis, 184.
lagăr de concentrare, 65.
lapis (v. şi piatră), 41, 82, 145, 146, 161, 178, 191, 195, 196, 208, 211, 250, 269, 270, 271, 279, 281, 282, 290, 292, 293, 296, 300, 301.
~ angularis, 103, 238.
~ animalis, 181.
~ animatus, 182, 183.
~ exilis, 41.
~ philosophorum, 52, 82, 103, 146, 161, 165, 183, 209, 216, 238, 300, 301.
dracontius ~, 159.
lapte, 252.
leac, 133, 153, 185, 195.
lebădă, 96.
lege, 55, 113, 250, 298.
lemn, 106, 120, 285.
Lethe, 238.
Leto-Python, 120.
leu, 86, 89, 138, 139.
Leviathan, 95, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 170, 208.
libertate, 13, 14, 17, 37, 40, 58, 126.
libido, 152, 276, 292.
Logos, 24, 26, 31, 51, 53, 214, 215, 231, 233, 237, 238, 241, 265, 268, 287, 288.
Lucifer (v. şi Satana), 74, 86, 116, 143, 144, 300.
lume, 7, 18, 21, 27, 29, 35, 46, 66, 72, 85, 94, 127, 151, 169.
~ de Dincolo, 123, 132.
~ înconjurătoare, 12, 20.
~ interioară, 12, 13.
~ viitoare, 68.
concepţia despre ~, 8.
lumină, 32, 54, 56, 59, 64, 70, 78, 82, 96, 99, 126, 147, 149, 151, 152, 160, 172, 213, 214, 220, 225, 247.
lună platoniciană, 102, 110.
lup, 173.
Lykia, 139.

M

macrocosmos, 187, 244, 245.
Magi / magic, 43, 105, 112, 113, 146, 153, 161, 175, 214, 238, 240, 262, 273, 276.

magnesia, 179, 180, 183.
magnet / magnetism, 153, 155, 165, 177, 181, 182, 185, 204, 210, 214.
maja, 20.
makaria physis, 230.
maleficus, 90.
Malhut, 305.
mamă, 20, 21, 22, 23, 31, 123, 128, 129, 131, 179, 182, 198, 226, 235, 236, 240, 250, 260, 261, 262, 292.
mana, 287.
mandala, 42, 43, 49, 52, 77, 81, 155, 176, 233, 251, 258, 273, 274, 289, 295, 306.
mandei, 142.
maniheism, 70, 115.
Manu, 87, 130.
marcioniţi, 62.
Marduk, 138, 142.
mare / ocean, 137, 149, 163, 164, 166, 242, 245, 247, 273.
mare nostrum, 164.
Marea Roşie, 89.
Maria (Fecioara), 31, 109, 132, 231, 234, 289.
Marte, 92, 111.
marxist, 207.
masă, 9, 47.
masculin-feminin, 233.
massa confusa, 179, 267, 269.
materia prima, 183, 185, 301.
materialism, materialist, 55, 125, 126, 174, 202, 207, 265, 293, 297.
materie (v. şi hyle), 78, 80, 81, 162, 163, 178, 183, 226, 267, 270, 272, 280, 282, 293, 298, 301.
Matsya, 201.
maur, 240.
mânăstire, 97.
mânie, 68, 72, 74, 121, 125, 219.
mântuire, 35, 73, 84, 122, 212, 219, 223.
Mântuitor, 51, 54, 56, 79, 92, 93, 94, 105, 106, 108, 131, 171, 202, 207, 209, 210, 211, 212, 228, 235, 292.
medic / medical, 9, 116, 145, 204, 206, 207, 232.
mediu, 13, 18, 30, 35.
  ~ înconjurător, 12, 18, 192.
meduză, 154, 159.
Mefisto, 267.
melc, 259.
Melchisedech, 170.
melusină, 268.
Mercur, 93, 111, 114, 146, 285.
mercur, 161, 162, 176, 178, 182, 193.
Mercurius, 55, 102, 146, 150, 153, 155, 157, 173, 176, 178, 183, 184, 193, 206,

213, 232, 242, 247, 264, 265, 267, 268, 269, 272, 274, 285, 286, 287, 288, 289, 290.
Mesia / mesianic, 88, 94, 121, 122, 123, 124, 132, 133, 134, 135, 167.
Mesopotamia, 89, 245.
Mestha, 141.
metafizică / metafizic, 31, 37, 45, 46, 47, 54, 60, 66, 67, 74, 81, 84, 101, 184, 185, 222, 223, 226, 264, 266, 281, 304.
metal, 106, 160, 178, 184, 244, 264, 269, 270, 272, 279, 280.
Metatron, 245.
meter, 225.
microcosmos, 179, 188, 245.
miel (v. şi Cristos), 21, 48, 56, 106, 119, 121, 122, 234, 249, 305.
mineralogie, 41.
minereu, 153.
minune, 241.
mişcare moleculară, 286.
miracol, 134, 152, 170.
miracolului Rusaliilor, 148.
mireasă, 31, 234, 235.
Miriam, 240, 260, 261, 262, 263, 277.
misiune / misionar, 83, 84, 101, 105, 123.
mister, 39, 51, 84, 98, 119, 151, 167, 178, 202, 225, 269.
misteriu, 84, 93, 215, 232, 248.
mistică / mistic / misticism, 21, 49, 51, 65, 81, 124, 183, 187, 213, 231, 232, 259, 268, 298.
mit, 21, 46, 47, 48, 49, 93, 94, 105, 109, 122, 131, 133, 154, 171, 172, 202, 205, 206, 207, 216, 235, 265.
mitologem, 41, 106, 236.
mitologie, 19, 198.
moarte, 46, 59, 71, 91, 123, 129, 133, 153, 156, 196, 213, 304.
modificare, 113, 276, 293, 296.
Moise, 88, 89, 123, 134, 239, 240.
monadă, 178, 216, 249, 299, 300.
monist, 45.
monofiziţi, 127.
monoteism, 45, 71, 201, 306.
monstru / monstruos / monstruozitate, 122, 136, 137, 138, 258.
Monte Cassino, 98.
morală / moral, 16, 17, 21, 27, 35, 37, 44, 131, 190, 206, 219, 223, 292, 303, 304.
morţi, 237, 238.
„motus circularis“, 302.

mumie, 139, 244.
munte, 104, 116, 231, 234, 235, 236, 238, 259.
muritor, 244, 245, 260, 277.
Mut, 236.
„mysterium coniunctionis“, 77.

N

naas, 228, 263, 265.
naaseni, 77, 89, 104, 210, 211, 226, 227, 228, 230, 231, 237, 238, 239, 245, 247, 248, 249, 259.
naştere, 92, 105, 134, 173.
natură, 99, 151, 163, 185.
neant, 222, 250.
Neapole, 107.
necromantic, 299.
negru, 64, 159, 160, 240.
neikos v. ură, 27.
nekyia, 238.
nemurire, 79.
nemuritor, 50, 96, 255, 268.
neoplatonician, 145.
nevrotic, 194.
nevroză, 29, 30, 217.
~ obsesională, 18.
nigredo, 171, 172, 223, 240.
Nina, 139.
Nippur, 142.
nirdvanda, 218.
noapte, 41, 86, 117, 120, 127, 172, 215, 290.
nor, 117, 118.
nord, 107, 116, 117, 154.
Polul ~, 107, 141.
vânt de ~, 117, 144.
Noul Testament, 48, 54, 102, 109, 126, 204, 219, 220, 266, 278.
nous, 31, 193, 212, 215, 219, 232, 243, 264, 265.
număr, 27, 39, 71, 254.
numinos, numinozitate, 81, 84, 100, 181, 206, 210, 222, 223, 224, 296, 297.
Nûn, 128, 139.

O

Oannes, 87, 129, 139, 230.
obscenitate, 232, 248.
obsesie, 194.
obsidian / obsianos / obsianus, 159.
occidental, 98, 109, 111, 131, 200, 201, 278.
ochi, 19, 34, 105, 121, 126, 141, 147, 181, 182, 187, 211, 212, 228, 238, 250, 255.
ofiţi, 215.
ogdoas, 79, 126, 217, 225, 259.
Okeanos, 238, 239, 249.
om, 18, 20, 21, 31, 38, 49, 51, 52, 76, 83, 127, 172,

177, 186, 187, 195, 204, 208, 212, 214, 229, 230, 243, 245, 249, 250, 254, 258, 268, 291, 292, 297, 304.
~ primordial, 226, 237.
~ superior, 237.
oniric, 20, 35, 164, 232, 233, 276.
ophis, 228.
Ophiuchus, 127.
opuşi, 71, 74, 76, 85, 167, 173, 290, 299, 300, 301, 304, 305.
oraş celest, 49.
ordinul benedictinilor, 97, 116.
Orfeu, 119.
Orient, 134, 172, 256.
origine, 20, 59, 68, 70, 78, 91, 93, 112, 119, 142, 183, 189, 205, 212, 225, 249, 250, 258, 269, 273, 302.
Orion, 157.
Orphos sau Di-orphos, 139.
osând, 74, 127.
Osiris, 140, 141, 228, 231.
ossop, 168, 169, 229.
oţel / chalybs, 152, 153.
ouroboros, 280, 281, 293, 295, 301.
ousia, 231, 290.
Oxyrhynchos, 139, 140.

P

păcat, 117, 219.
păcătos, 47, 73, 240.
pacient, 18.
pădure, 154, 155, 156, 174, 215.
~ seculară, 154, 155.
păgân / păgânism, 55, 112, 119, 120, 121, 127, 132, 183, 198, 201, 240, 246, 262.
păianjen, 259.
Palestina, 89.
pământ, 21, 25, 26, 41, 55, 65, 68, 94, 111, 117, 120, 121, 125, 129, 149, 154, 162, 163, 167, 168, 172, 174, 182, 195, 196, 230.
Pan, 228.
panaceu, 206.
panspermia, 229.
Papa, 98, 243, 244.
papirus, 49, 167.
Paraclet, 104.
pâra-da, 176.
Paradis, 211, 228, 246, 257, 260, 267, 268, 269, 279, 287, 290, 291, 292, 296.
paranoid, 44.
Părinţii Bisericii, 53, 75, 268.
partenogeneză, 46, 56.
parthenos, 120.
parusie, 292.
pasăre, 86, 167.

pasiune, 55, 83, 152.
patareni, 99.
patologie / patologic, 13, 41, 194, 213.
patristică, 86, 208.
Pauperes de Lugduno, 99, 169.
pătrat, 96, 109, 111, 256, 258, 272, 299, 301.
pelican, 272.
pereche, 31, 42, 92, 93, 95, 137, 183, 260.
~ de contrarii / de opuşi, 60, 133, 136, 305.
~ de zei, 31.
peregrinatio, 154.
peregrinus microcosmus, 244.
perfecţiune, 83.
perlă, 49, 253.
Persefona, 22.
Persia, 134.
personalitate, 13, 17, 108, 169, 189, 204, 217, 242, 289, 303.
~ a Eului, 26, 30, 137, 258.
~ dublă, 94, 137.
~ individuală, 223.
~ inferioară, 26, 266.
~ magică, 240.
~ numinoasă, 262.
personificare, 20, 26, 175, 247.
perversitate intelectuală, 194.
Pesah, 136.
pescar, 105, 106, 108, 129, 130.
peşte, 81, 82, 86, 87, 94, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 118, 119, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 183, 201, 208, 209, 212, 215, 216, 259, 278, 307.
petroleum sapientum, 104.
pharmakon athanasias, 133.
philia (dragostea), 27.
Phoebus, 265.
Phrat v. Eufrat, 267.
phylokrinesis, 294.
physis (v. şi natură), 226, 230, 265, 281, 282, 296.
Phyton, 151.
piatră, 82, 90, 103, 104, 106, 122, 123, 140, 159, 180, 181, 192, 193, 195, 233, 238, 264, 270, 272, 279, 300.
piatră preţioasă (gemma), 160.
piramidă, 103, 140, 266, 269, 271, 277.
pisces v. peşte, 7, 94, 107, 130, 168, 170.
Piscis austrinus, 128.
pisică, 41.
Pison, 228, 257, 267, 269.

pitic, 201.
plăcere, 188.
planete, 88, 92, 157, 171.
plantă, 269.
plasma, 230, 238.
Pleiada, 157.
pleromă, 53.
plug, 171.
plumb, 90, 160, 161.
pneuma, 31, 94, 143, 225, 279, 289.
poet, 249.
poimÿn, 119, 228.
politeism, 201, 306.
politică, 100, 102.
Pollux, 96.
pom, 222, 268, 269, 274.
~ul spiritului liber, 222.
numen al ~ului, 268.
porumbel, 132, 225.
potop, 97, 110, 130.
praesagium, 166.
prefacere, 146, 191, 202, 219, 268, 296.
preot, 170, 183, 207, 258, 260, 262.
prezicere, 55, 111.
Priap, 264.
primitivi, 47, 242.
primum mobile, 151.
principium individuationis, 78.
privatio boni, 53, 57, 58, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 71, 74, 75, 76, 102, 127, 303, 306.
proces de individuaţie, 52.
profesiune de credinţă, 83.
profet, 55, 117, 128, 240.
profetesă, 261, 273.
proiectare, 234.
proportio sesquitertia, 287.
protestant, 53, 58.
protestantism, 174, 204.
Proteu, 247, 248.
protoplastus, 244, 245.
provenienţă, 212, 225.
psihic, 10, 11, 22, 28, 30, 34, 37, 38, 41, 44, 60, 66, 80, 81, 111, 156, 184, 189, 196, 199, 200, 207, 209, 212, 216, 226, 230, 246, 261, 274, 289, 293, 297, 298, 305.
psihologem, 232, 234.
psihologie / psihologic / psiholog, 7, 8, 11, 13, 14, 16, 20, 23, 28, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 66, 67, 68, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 99, 100, 101, 103, 107, 122, 127, 133, 137, 155, 161, 171, 175, 178, 183, 188, 189, 190, 194, 196, 197, 198, 199, 204, 205, 208, 209, 217, 222, 223,

224, 226, 227, 229, 235, 236, 250, 251, 254, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 274, 276, 277, 287, 289, 293, 294, 296, 297, 298, 303, 305, 306.
psihopatologie, 41, 213, 232.
psihosomatic, 34.
psihoterapie / psihoterapeutic, 17, 206, 304.
psihoză, 44, 100.
psychagógos, 237.
psyche, 80, 164, 259, 277, 290, 298.
psychikoi, 227.
psychopompos, 237.
puer, 146.
pulsiune / pulsional, 38, 52, 53, 92, 156, 167, 233.
punctul echinocțiului, 92.
pur, 26, 38.
Purusha, 192, 222.
putere, 24, 37, 38, 60, 67, 72, 73, 75, 79, 100, 115, 148, 149, 157, 161, 163, 170, 177, 181, 186, 202, 216, 230, 235, 244, 292.
Python, 120.

Q

Qebhsennuf, 141.

R

Rahab, 138.
Ras Shamra, 136.
Răsărit / răsăritean, 20, 84, 85, 105, 109, 127, 131, 222.
rațional / raționalist / raționalism, 22, 27, 34, 36, 37, 38, 68, 100, 101, 126, 140, 174, 190, 205, 206, 207, 230, 232, 253, 259, 300.
rațiune, 23, 43, 50, 64, 65, 224, 243, 246, 254, 281, 295, 299, 300.
răul, 19, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 83, 89, 91, 93, 102, 117, 125, 126, 173, 190, 264, 267, 292, 304.
rebis, 183, 305.
recipient, 214, 257, 271, 272, 275.
reflex, 266.
reformatio v. înnoire, 52.
reful, 16, 39, 53, 84, 259, 303.
rege, 51, 89, 94, 111, 124, 153, 170, 227, 239, 240, 241, 260, 291, 296.
Reguel, 262.
religie, 204, 237.
„Renaissance“ / „Renaștere“, 55.
renaștere, 114, 121, 122, 173,

242, 243.
„répresentations collectives“, 39.
revelaţie, 55, 84, 95, 100, 168, 233, 267, 279.
Revoluţia franceză, 55.
rhathymia, 60.
Rhea, 228.
Rin, 257, 304.
rit / ritual, 52, 69, 204, 214, 215, 257, 292.
roată, 157.
Rosinus, 193.
rotaţie, 252, 280, 293.
rotundum / rotund / rotundus, 146, 147, 154, 155, 157, 159, 162, 164, 167, 270, 272, 279, 280, 282.
rugăciune, 73, 142, 211, 228, 287.
rupes, 103, 104.

S

Sabaoth, 90.
Sabat, 89.
sabei, 89, 90, 142, 225.
sal, 153, 162, 180, 181, 185.
salvator v. mântuitor, 130, 131, 146, 209, 246.
sămânţă, 49, 238, 252.
Sammaël, 70.
Samothrace, 241, 242.
„sanctior cibus“, 106, 108.
sapientia, 50, 153, 184, 252.
~ Dei, 146.
sasanizi, 132, 134.
Satana, 56, 70, 75, 94, 121, 123, 168, 169, 171, 219.
Satanaël, 55, 170.
Saturn, 88, 89, 90, 91, 98, 115, 159, 160, 161, 225, 238.
saturnia (plantă), 161.
sărbătoare, 120, 227.
sânge, 46, 103, 112, 122, 123, 137, 138, 153, 162, 213, 214, 232, 241, 247, 266, 274, 275, 278, 280.
scară, 140.
scânteie, 251, 252.
sceptru, 227.
schimbare, 52, 113, 239, 296.
schizofrenie, 44.
scintilla vitae (v. şi scânteie), 251.
sclavie / sclavi, 90, 93, 190, 201, 230, 266.
scoică, 147.
secret, 59, 100, 152, 163, 178, 179, 182, 185, 186, 199, 232, 274, 282, 297.
secte, 113, 169.
Sefora / Sepphora, 239, 240, 260, 261, 263, 277, 287, 288.
Selena, 31.
semit, 139.
senarius, 261, 263.

sentiment, 13, 18, 25, 26, 29, 36, 37, 44, 173, 174, 231, 292, 303.
sentiment d'incomplétude, 18.
senzaţie, 24, 26, 29.
serpens mercurialis, 184, 279.
Seth / Sutech, 90, 91, 92, 93, 140, 141, 152.
sethiani, 213, 251.
sexualitate, 106, 248, 259.
Shu, 236.
simbol / simbolic, 7, 8, 18, 20, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 76, 77, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 102, 104, 106, 108, 109, 114, 118, 119, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 148, 149, 155, 158, 161, 164, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 241, 242, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 276, 278, 279.
simţuri, 41, 49, 181, 298, 300.
sincretic, 56, 71, 228.
sincronicitate, 100, 173, 210.
Sine, 7, 8, 10, 13, 32, 33, 34, 35, 39, 41, 44, 45, 49, 52, 54, 56, 58, 74, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 125, 127, 146, 152, 155, 161, 164, 165, 167, 168, 187, 188, 189, 192, 194, 196, 197, 207, 209, 216, 217, 227, 229, 230, 233, 235, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 259, 273, 274, 279, 297, 301, 303, 304, 305, 306.
Siria, 139.
soare, 91, 94, 103, 120, 125, 127, 150, 160, 166, 168, 171, 175, 184, 214, 225, 264, 266, 274, 285, 286, 294, 297, 301.
social, 32, 118, 194, 253, 265, 276.
societate, 9.
Sol, 179, 264.
  ~ iustitiae, 56.
  ~ niger, 160.
  novus ~, 264.
soma / somatic, 11, 12, 290.
somn, 39, 46, 90, 160, 211, 232, 238.
Sophia, 67, 79, 93, 94, 225,

226.
soră, 42, 236, 240, 260, 261, 277, 287.
spaţiu-timp, 34, 287, 288, 289, 293, 294.
spic, 121, 248.
spirit, 23, 25, 49, 54, 55, 68, 78, 79, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 130, 145, 152, 153, 164, 179, 181, 183, 190, 200, 201, 207, 208, 232.
~ creştinismului timpuriu, 32.
~ lumii, 163, 164.
~ postcreştin, 47.
~ psihologiei, 11.
~ universal (Eckhart), 222.
~ văii, 206.
spiritus v. spirit, 78, 99, 144, 153, 213, 270.
~ familiaris, 299.
~ intelligitur, 143.
~ malignus, 116, 117.
~ mundi, 163, 164.
~ naturales, 181.
~ rector, 192.
~ Sancti, 150.
pauperes ~, 174.
stâncă, 103, 104, 174, 238.
stânga, 67, 70, 72, 109, 294.
stat, 65, 207.
Statele Unite, 207.
stea, 88, 89, 110, 154, 252.
stella marina, 147, 148, 156, 158.
străbuni, 161, 303.
străin, 161, 191, 200, 203, 218, 244, 262, 275.
subpământean, 149.
substanţă arcană, 160, 186.
sud, 107, 108, 109, 110, 115, 248.
suflet, 20, 22, 30, 35, 47, 50, 51, 56, 59, 60, 61, 66, 74, 75, 78, 79, 80, 139, 140, 155, 157, 158, 160, 164, 179, 180, 183, 184, 187, 189, 199, 203, 207, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 250, 251, 253, 254, 255, 264, 266, 268, 270, 271, 272, 275, 279, 280, 286, 300.
sugar, 20, 22.
Sulamita, 22, 240.
sulphur, 151, 160, 196, 271.
summum bonum, 57, 58, 65.
superstiţie, 114.
syzygy, 20, 31, 42, 44, 45, 67, 261, 290, 303.
şarpe, 86, 93, 133, 136, 207, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 228, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 278, 279, 280, 281, 282, 290, 291, 292, 296, 301.

Şehina, 305.
ştiinţă, 37, 44, 66, 188, 199, 202, 221, 222, 267.
ştiinţele naturii, 38, 46, 81, 155, 174.

T

Tanit, 139.
tantra, 248.
tao, 20, 71, 84, 206, 223.
tată, 23, 25, 27, 28, 31, 48, 56, 58, 69, 78, 80, 83, 106, 125, 130, 146, 150, 151, 168, 172, 174, 217, 221, 223, 226, 229, 230, 235, 236, 240, 249, 250, 251, 258, 275.
taur, 123, 138, 259.
Tefnut, 236.
tehom, 270.
teleios (v. şi totalitate), 229, 242, 243.
temperament, 275.
templu, 107, 120, 122, 142, 248.
teologie / teologic / teologi, 67, 68, 77, 101, 126, 190, 200, 204, 206, 220, 253, 306.
teoqualo, 166.
teoria flogisticului, 286, 287.
teosofic, 281.
terapie (v. şi psihoterapie), 207, 217.
teriomorfism, 90, 167.
Tethys, 249.
tetralogie, 298.
Tetramorphos, 49.
texte biblice, 262.
texte de pe piramide, 140.
texte gnostice, 264.
theos pyrinos, 226, 288.
Tiamat, 138.
Ticino, 257.
Tiferet, 305.
Tigru, 228.
timp, 94, 108, 127, 135, 210, 249, 287, 288.
titan / titanic, 140.
Tobias, 129, 130.
totalitate, 11, 12, 22, 24, 32, 42, 51, 53, 54, 55, 76, 77, 83, 152, 155, 158, 166, 203, 204, 211, 223, 224, 226, 246, 256, 257, 274, 275, 294, 295, 296, 305, 306.
totemic / totemism, 129.
traci, 87, 242.
tradiţie, 46, 58, 73, 91, 93, 115, 124, 125, 128, 137, 139, 142, 159, 168, 169, 192, 207, 281.
trăire Satori, 194.
transcendenţă / transcendental, 32, 61, 76, 83, 84, 196, 197, 199, 208, 225, 253,

280, 281, 282, 297.
transfer, 263.
transformare, 55, 180, 191, 194, 204, 247, 275, 294, 295, 296, 298.
triadă, 32, 239, 257.
trihotomie, 79.
trinitate, 46, 52, 150, 226, 230, 237, 257, 268, 275, 289, 294.
triunghi, 109.
tron, 49, 57, 70, 73, 116, 121, 141, 168, 201, 216.
Tuamutef, 141.
Tuat, 140.
turn, 104, 142.
Turukalukundram, 248.
Typhon, 91, 115, 140, 142, 152.

U

ugarit, 136.
ulei, 229.
umbră, 26, 39, 44, 45, 53, 122, 126, 176, 179, 262, 266, 291.
Unas, 140.
unicorn, 228.
unitate, 39, 42, 54, 68, 71, 74, 128, 149, 176, 188, 190, 195, 196, 221, 234, 251, 257, 259, 269, 270, 279, 288, 300.
univers, 79, 157, 218, 230, 249, 270, 290.
Urania, 105.
ură, 139, 254.
ureche, 102, 148, 166, 255.
urs, 259.
Ursa Mare, 141.
utopie / utopic, 9, 47, 126, 207.

V

valdenzi, 99.
valoare, 31, 38, 39, 41, 56, 60, 62, 66, 109, 125, 174, 212.
Vamane, 201.
vânător, 129.
vânt, 116, 117, 122, 138, 174.
vas ermetic, 165, 191, 271.
vas Hermeticum v. vas ermetic.
Vechiul Testament, 219, 220, 240.
vegetaţie, 279.
Venus, 129, 179.
verde, 41, 248.
veritas (v. şi adevăr), 184, 185, 187, 196, 203, 206, 222.
viaţă, 21, 22, 30, 37, 59, 98, 100, 101, 124, 129, 130, 174, 175, 190, 198, 203, 228, 229, 232.
vin, 204, 207, 229, 234, 241.
vinum ardens, 274.

viperă, 86.
vir unus, 234.
virgo, 105, 120, 121, 146, 234, 235, 288.
vis, 35, 41, 93, 154, 155, 232.
Vishnu, 130, 201.
viziune, 36, 37, 54, 67, 70, 117, 126, 127, 132, 137, 142, 149, 152, 174, 185, 194, 207, 219, 223, 233, 234, 235, 236, 237, 251, 252, 266, 273, 274, 293, 306.
voinţă, 11, 13, 14, 17, 18, 36, 37, 60, 63.
vrăjitoare, 200.
vrăjitorie, 159.
Vulcanus, 285, 286, 287, 288.
vultur, 78, 86, 138.

Y

Yama, 248.
yang şi yin, 71, 206.
Yima, 281.
yoga, 201.

Z

zămislire, 91, 239.
Zen, 194.
zeu, 40, 87, 91, 96, 103, 105, 106, 108, 119, 132, 140, 141, 142, 143, 183, 226, 236, 237, 242, 248, 251, 258, 264, 267, 279, 280.
Zeus, 96, 236.
zodiac / zodiacal, 96, 107, 108, 110, 131, 167, 171, 256, 264.